

Florea Lucaci

AVATARUL IDEII DE ABSOLUT

De la Kant la filosofia limbajului

II 400.121

PRIMO
PRESS

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU” IAȘI

II 400.121

75
FLOREA LUCACI

AVATARUL IDEII DE ABSOLUT
De la Kant la filosofia limbajului

Coperta: Călin Lucaci



Cartea a apărut cu sprijinul
Administrației Fondului Cultural Național

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

LUCACI, FLOREA

Avatarul ideii de absolut : De la Kant la filosofia limbajului / Florea Lucaci. - Ed. a 2-a, rev. - Cluj-Napoca : Provopress, 2008
Bibliografie, Index

20 cm, 232 p.

ISBN 978-973-87225-8-3

111.8

FLOREA LUCACI

517 893

AVATARUL IDEII DE ABSOLUT

De la Kant la filosofia limbajului

Ediția a II-a, revăzută



443392

B.C.U. IASI



P R E S S

Cluj-Napoca, 2008

Motto: *Istoria filosofiei este o provocare,
adică rațiunea ne ispitește să credem
că lumea este o carte. O carte despre
miracolul verbului a fi.*

1 8. MAR. 2009

CUPRINS

INTRODUCERE	9
1. Cum este posibilă o istorie a filosofiei?	10
2. Despre absolut ca problemă filosofică	16
I. TRANSCENDENTALISMUL KANTIAN ȘI PROBLEMA ABSOLUTULUI	22
1.1. Critica rațiunii și limitele cunoașterii teoretice	25
1.1.1. <i>Cunoașterea transcendențială – intuiții, categorii și idei</i>	27
1.1.2. <i>Aparența transcendențială și obiectele ideilor transcendentale</i>	36
1.2. Dumnezeu și speculațiile filosofilor	44
1.2.1. <i>Argumentele sau credința în rațiune</i>	46
1.2.1.1. <i>Argumentul ontologic. Varianta anselmiană</i>	49
1.2.1.2. <i>Argumentul ontologic. Varianta carteziană</i>	53
1.2.2. <i>Despre idealul rațiunii pure</i>	56
1.2.2.1. <i>Imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu</i>	59
1.2.2.2. <i>Existența lui Dumnezeu ca postulat al rațiunii practice</i>	66
1.3. <i>Religia și emanciparea religioasă</i>	73
II. IDEEA DE ABSOLUT LA HEGEL	77
2.1. O perspectivă generală	77
2.2. Conceptul-subiect ca <i>principium movens</i>	84
2.2.1. <i>Geneza. Ființa, neantul și devenirea</i>	85
2.2.2. <i>Absolutul și realitatea</i>	93
2.2.3. <i>Ideea absolută</i>	100
2.3. Religia în viziunea lui Hegel	104
2.3.1. <i>Religia naturală</i>	106

2.3.2. <i>Religia artei</i>	108
2.3.3. <i>Religia revelată</i>	111

III. KIERKEGAARD. SUBIECTIVITATEA CA EXISTENȚĂ ABSOLUTĂ

3.1. Identitatea pseudonimelor, a personajelor și viața reală.....	114
3.2. Antihegelianismul ca restaurație a spiritului creștin	118
3.3. Stadiile existențiale ale devenirii umanului.....	121
3.3.1. <i>Stadiul estetic</i>	121
3.3.2. <i>Stadiul etic</i>	123
3.3.3. <i>Stadiul religios</i>	125

IV. NIETZSCHE SAU DESPRE ABSOLUT CA STARE DE CONTRARIETATE.....

4.1. Aspecte preliminare	128
4.2. <i>Ecce Homo</i> – un autoportret al artistului la maturitate	131
4.3. Disjunția absolută: Nietzsche sau filosofia clasică.....	137
4.4. Versetele Antichristului.....	141
4.5. Epilog.....	146

V. SPIRITUALISMUL ȘI RESURECȚIA FILOSOFIEI CREȘTINE

5.1. Eul și ideea de participatie la ființa absolută	149
5.1.1. <i>Reminiscente augustinienne</i>	150
5.1.2. <i>Louis Lavelle și realitatea spirituală</i>	154
5.2. Existențialismul religios.....	158
5.2.1. <i>Dumnezeu ca „Tu” absolut</i>	161
5.2.2. <i>Dumnezeu și îndumnezeirea omului prin creație</i>	165

5.2.2.1. <i>Despre condiția omului în lume</i>	168
5.2.2.2. <i>Întreita antropologie creștină și ideea de absolut</i>	170

VI. LIMBAJUL ȘI CONSTRUCȚIA LUMII..... 174

6.1. Rudolf Carnap și redefinirea filosofiei.....	174
6.2. De la introducerea sensurilor la semantica lumilor posibile	183
6.3. Reconstrucția modală a argumentului ontologic.....	189
6.4. Anexă: Despre conceptul <i>creatio ex nihilo</i>	195
6.4.1. <i>Aspecte preliminare</i>	195
6.4.2. <i>Referință și denumire</i>	198
6.4.2.1. <i>Faptele divine și faptul credinței</i>	199
6.4.2.2. <i>Despre numele creatio ex nihilo</i>	203
6.4.2.2.1. <i>Paradigme cultural-lingvistice</i>	204
6.4.2.2.2. <i>Despre „nimic” ca lume posibilă</i>	206
6.4.3. <i>Creatio ex nihilo și ideea „diferenței ontologice”</i>	213

BIBLIOGRAFIE..... 219

Indici de nume..... 225

Abstract..... 229

INTRODUCERE

Cercetarea aceasta vizează secvența Kant – filosofia limbajului, dar întrucât este relativă la ideea de absolut, atunci modalitățile descrierii, proprii abordării strict istorice, sunt cu necesitate întregite de un exercițiu analitic. Istoria filosofiei nu poate fi decât o istorie filosofică, mai exact o modalitate sui generis de a filosofa. Dar ce înseamnă a filosofa? Răspunsurile nu pot fi decât relative. Deși în spațiul european pot fi identificate mai multe moduri de a face filosofie, în oricare subzistă ca un temei ideea lui Pitagora, și anume *filosofia este dragoste de înțelepciune*. În aceste condiții implicația cercetătorului se cere „cenzurată” de rațiune, adică trebuie sancționată orice atitudine pasională și angajată. A analiza din perspectiva unei teme date filosofi de orientare și stiluri de gândire semnificativ diferite nu înseamnă clasificarea acestora în manieră ideologică.

Evocându-l pe Pitagora, respectiv afirmând filosofia ca înțelepciune, se pot crea confuzii. Se știe că David (Armeanul) considera că „numele de înțelepciune ar trebui de fapt să fie derivat de la lucrurile divine, deoarece se spune înțelepciune (*sophia*) pentru cea care este păstrătoare, (*saophia tis ousa*) adică păstrătoare a luminii (*e to phos sozousa*)”, întrucât lucrurile materiale „nu păstrează lumina”, ci „o întunecă prin contrarii”¹. Din perspectiva

¹ David (Armeanul), *Introducere în filosofie*, Editura Academiei, București, 1977, p. 59-60;

teologiei, înțelepciunea este funcția conștiinței, iar conștiința și credința formează cei doi poli ai spiritului uman. Metaforic, spiritul omului este definit ca terenul unde lucrează Dumnezeu, dar unde pot încolți și ispitele. Omul este liber, adică este în deplină putere morală de a hotărî. Dar – cum spune Sf. Apostol Pavel – „după omul cel lăuntric, mă bucur de legea lui Dumnezeu; Dar văd în mădularele mele o altă lege, luptându-se împotriva legii minții mele și făcându-mă rob legii păcatului...” (Rom. 7, 22-23).

În religie înțelepciunea este esența relației om – Dumnezeu, iar în filosofie exprimă natura relației omului cu el însuși. Așadar, să nu facem confuzii echivalând referințe diferite ale termenului înțelepciune. Teologia și filosofia sunt distincte, dar ambele au în vedere omul și rostul său în lume.

În filosofie, repet, cercetarea are ea însăși un specific filosofic, ceea ce înseamnă că trebuie să deslușim în prealabil două aspecte: i) caracterul unei istorii a filosofiei și ii) de ce propun termenul de *absolut* ca punct arhimedic pentru argumentele și căutările filosofilor din secvența de istorie amintită.

1. Cum este posibilă o istorie a filosofiei?

Dacă aș afirma cum se obișnuiește în introduceri, că lucrarea de față este destinată studenților ca instrument de lucru, atunci din comoditate aș spune o jumătate de adevăr. Pentru a fi mai explicit să comentăm următorul silogism:

Cultura este modul istoric de manifestare umană

Filosofia este o modalitate culturală

Filosofia este o modalitate a istoriei

Rezultă: a) ideea unei istorii a filosofiei în contextul procesualității culturii;

b) ideea unei perspective filosofice asupra istoriei.

Să detaliem punctul (a). Este deja un loc comun observația că începând cu opera lui Aristotel filosofia a intrat într-o stare cvasi-paradoxală. Precizându-și domeniul ca matcă a răspunsurilor la întrebarea *ce este*, filosofia a sărăcit mereu în perspectiva istoriei, în timp ce științele exacte și disciplinele socio-umane, pe măsura constituirii lor, au devenit tot mai performante în relația cognitivă a omului cu lumea. Dacă aplicăm întrebarea aristotelică la propria ființă a filosofiei constatăm că nu putem da un răspuns asigurat, ba mai mult trebuie să legitimăm ceea ce numim filosofii. Ce putem numi astăzi *philosophia perennis*? Ontologia?! Criza obiectului a devenit acută cu transcendentalismul kantian, iar filosofia analitică, îndeosebi Rudolf Carnap, a considerat pur și simplu pseudo-concepte acele noțiuni prin care defineam exterioritatea, lumea, astfel că filosofia a fost redusă la o analiză a limbajului. Sau cumva gnoseologia? Acceptând ideea, fără să vrem inițiem resurecția trilemei lui Gorgias. Dacă nu este nimic, atunci ce să cunoaștem? Dar să nu facem retorică goală.

Să rezumăm aspectele relative la punctul (a). Dacă am în vedere propria istoricitate a filosofiei, atunci constat că istoria filosofiei este un continuu proces de criză, proces marcat prin constituirea diverselor discipline autonome pe seama filosofiei, și anume logica, etica, estetica, filosofia științei, filosofia culturii, filosofia politică etc. Or, dacă răsfoim cărțile ce poartă titlul de *istorie a filosofiei* găsim altceva, și anume prin analogie cu istoria politică a lumii, istoria filosofiei îi descrie pe împărații și regii ideilor: Platon, Aristotel, Kant, Hegel, Husserl, Wittgenstein, Quine ș.a., alături de alți mari oameni ai culturii universale.

Aspecte legate de punctul (b). Deși în criză, filosofia a avut momentele sale mirabile, când și-a refăcut prestigiul pe seama științelor, îndeosebi a matematicii, prin Descartes, Kant și Husserl, legitimându-și poziția în ierarhia disciplinelor teoretice. Or, de aici rezultă că pretențiile cognitive ale disciplinelor teoretice specializate nu pot fi legitimate decât printr-o analiză filosofică a aparatului conceptual, a principiilor și metodelor, adică printr-o referință exterioară. Așadar, filosofia pare să fie instanța supremă ce validează însăși procesualitatea istoriei. Lucian Blaga vorbea de o *conștiință filosofică* – „produs de supremă veghe a omului”¹ asupra propriului destin istoric.

Rezumând la punctul (b), recunoaștem că valoarea de adevăr a propozițiilor ce compun științele nu dă și valoarea existenței umane, adică științele pozitive, care dau seama într-un fel indirect de caracterul civilizației, nu asigură un criteriu analitic pentru destinul omenirii. Prin urmare, este nevoie urgentă de o filosofie ca *medicina mentis*.

Dacă insistăm întrebând *ce este istoria filosofiei*, pe care o cercetăm pe secvența Kant – filosofia limbajului, întrebarea pare să fie aproape o imposibilitate logică. Termenul *istorie* desemnează procesualitatea fenomenelor din societate cu detaliile concrete ale acestei dezvoltări în care repetiția și întâmplarea nu au o lege a lor, iar *filosofia*, dimpotrivă, exclude în „țara” aparențelor tot ceea ce-i concret, detaliu, întâmplător, deoarece vizează esența, ceea ce are natura necesității. O contradicție în termeni.

Referindu-se la istoria filosofiei, Paul Ricoeur vorbește de „două limite în care ea tinde să se anuleze, fie ca sarcină filosofică, fie ca sarcină istorică. „Metodologic, el consideră că istoria filosofiei se constituie „la jumătate de drum între o sociologie a cunoașterii și o filosofie a

¹ Lucian Blaga, „Despre conștiința filosofică”, în *Trilogia cunoașterii*, Opere, vol. 8, Editura Minerva, 1983, p. 190;

istoriei”¹. Pentru Ricoeur problema relației istorie – filosofie prezintă trei aspecte ce se cer lămurite: a) „aporiile” înțelegerii în istoria filosofiei; b) raportul dintre istoria filosofiei și istorie; c) contradicțiile istoricității. Relativ la primul aspect el distinge între modul sistematic de tip hegelian și filosofia singulară, monadică, determinată exclusiv de întrebările și răspunsurile ce o structurează ca operă în sine. Al doilea aspect scoate la iveală contradicțiile dintre o istorie unică, în care se integrează seriile economică, politică, culturală și istoria filosofiei ca mod de constituire a unui „discurs plecând de la o serie de întrebări fundamentale”, caracterizat printr-o „intenție proprie”. Opera unui filosof nu reflectă o realitate istorică și nici nu este efectul ce își are cauza în istoria propriu-zisă. O filosofie singulară „își manifestă epoca sa exprimând-o prin elementul universalului”, care o transcende, ceea ce înseamnă o „disimulare” a unei situații social-politice, o depășire. Rezultă că opera de filosofie este o „nouă realitate, care are o istorie proprie, istoria discursului, care reclamă o înțelegere proprie și care nu se leagă de situația sa decât depășind-o”². Relativ la „contradicțiile istoricității”, P. Ricoeur arată că prin discursul filosofic se constituie dublul caracter al istoriei, adică de a fi atât structurală cât și evenimentială. Evident, istoria este „dată” epistemologic prin cele două modele de inteligibilitate. Or, de aici rezultă clar suprimarea istoriei prin *categoriile* ce o fac în mod logic inteligibilă. „Orice filosofie este, într-un anumit fel, sfârșitul istoriei. Sistemul este sfârșitul istoriei. Sistemul este sfârșitul istoriei pentru că se anulează în Logică”³.

În aceste condiții de criză a unui obiect subînțeles ca dat – istoria filosofiei – nu mai putem defini clar ce este

¹ Paul Ricoeur, *Istorie și adevăr*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 71;

² *Ibidem*, p. 76-86;

³ *Ibidem*, p. 90;

istoria filosofiei și, deci, trebuie să ne repliem pe o poziție kantiană pentru a desluși natura a ceea ce cercetăm, adică interogația va fi: *cum este posibilă istoria filosofiei?* Noua întrebare presupune că: i) istoria filosofiei ca obiect nu este decât un corelat al subiectului; ii) diversitatea discursurilor filosofice nu-și relevă identitatea proprie sau, din altă perspectivă, nu compun filosofia ca sistem și istoria ei fără reconstituirea intențională a subiectului cercetător. Dacă așa punem problema, implicit istoria filosofiei este rezultatul metodologic al unui șir de negații, care deschid înspre creație și o nouă instituire valorică. Platon, Kant, Hegel, marii filosofi în general sunt supuși unui permanent exercițiu exegetic, încât, de pildă, s-au impus pe neobservate parcă „Hegelul lui Heidegger”, „Hegelul lui D.D.Roșca” etc. Fiecare autor neagă astfel un Hegel în sine, închis în romantism, afirmând un alt Hegel, mereu contemporan.

Negația pare să joace rolul unui operator, ceea ce înseamnă că prezentul fiecărui exeget este deja o situație epistemologică sau un referențial ce s-a impus ca un prealabil. Subzistența negației în comportamentul științific al cercetătorului este semnul clar că istoria este o stare a prezentului, respectiv ceea ce este dat ca operă, școală sau curent filosofic sunt actuale și vii. Ca nici un alt domeniu, ceea ce numim istoria filosofiei are forma timpului augustinian, adică „prezentul din cele trecute.” Dar la subtila metaforă a Fericitului Augustin despre extinderea spiritului uman trebuie să adăugăm adevărul unui joc dialectic pentru a avea imaginea inteligibilă a cum este posibilă istoria filosofiei. Astfel, în acest sens aduc mărturie opera și gândul lui Hegel. Rezumând propriul său efort concretizat în „hegeliana istorie a filosofiei”, el spune că aceasta este în esență „istoria autogăsirii gândului”, respectiv gândul filosofic „se găsește pe sine în timp ce se produce pe sine,

ba el există și este real numai întrucât se găsește pe sine”¹. Ca în argumentul celui de-al treilea om, rezultă că eu exist ca istoric al filosofiei numai întrucât particip la ideea de filosofie, iar rezultatul este provocator deschis către un alt posibil cercetător și așa mai departe. Se reia mereu, reactualizându-se prin analiză și interpretare, marea serie a semnelor rațiunii filosofice de la presocratici la ultimul mare gânditor contemporan.

Istoria filosofică a filosofiei este posibilă ca și munca fericită a camusianului Sisif. Reluăm mereu asaltul culmilor gândirii și în acest efort adesea iluzia este luată drept înțelepciune a filosofiei. Nu este de mirare că s-a ajuns în spațiul european la starea în care „gânditorii nu se mai mulțumesc să argumenteze unii împotriva celorlalți așa cum au făcut-o întotdeauna, ei merg mai departe, ajungând să conteste că ceea ce fac alții mai este filosofie?”². Și ca o ilustrare la cele afirmate, Gilles Deleuze închipuie un imaginar „teatru platonician”, punând în scenă „personaje-concept”, respectiv *l'ami, l'amant, le pretendant, le rival*, care joacă rolul unor determinatii transcendente ale filosofiei, adică sunt însăși „condițiile pentru exercițiul gândirii”³. Filosofia este un joc, simulacru și simulare. Istoria a devenit o expresie a imaginarului social, mai exact „postmodernii introduc în ficțiune numele unor personalități istorice reale și le pun în situații compromițătoare, făcându-le să spună și să facă lucruri ridicole, neconfirmate

¹ G.W.F.Hegel, *Istoria filosofiei*, vol.I, Editura Academiei, București, 1963, p. 16;

² Jeanne Hersch, *Mirarea filosofică*, Istoria filosofiei europene, Editura Humanitas, București, 1994, p. 388;

³ Gilles Deleuze, *Les conditions de la question: qu'est-ce que la philosophie?* INTERNET <http://www.philagora.net/deleuze.htm>;

de documentele istorice”¹. În noul Babel sau „modernitatea demonică” după expresia lui Arnold Toynbee – lumea are o structură hibridă, respectiv, „realitatea referințelor noastre este un metisaj cultural”², afirmă un autor contemporan.

Pe scurt, cum este posibilă istoria filosofiei? Fiind o istorie filosofică, adică un mod de a face filosofie, nu poate fi decât: a) *evenimentială*, prin intermediul filosofilor (Exemplu: Kant și deducția transcendențială a categoriilor, Quine și deducerea categoriilor din cercetarea presupunzițiilor date în contextul lingvistic etc.) și b) *sistemică* prin intermediul categoriilor ce dau identitate unor epoci, curente, spații culturale (Exemplu: neokantianism, filosofie analitică, filosofie europeană etc.). Dar prin cercul hermeneutic evenimentul este însăși participarea mea la regândirea și resemnificarea „criticilor” lui Kant, de pildă, iar sistemul este totalitatea constituită prin situația epistemologică a prezentului în care mă manifest ca istoric al filosofiei.

Istoria filosofiei este o provocare, adică *viclenia rațiunii* ne ispitește să credem că lumea este o carte. O carte despre miracolul verbului *a fi*.

2. Despre absolut ca problemă filosofică

Dacă admitem o istorie filosofică a filosofiei, atunci criteriul cronologiei ca mod de stabilire a unor repere privind evenimentele în filosofie trebuie conexasat la o categorie, care să fie punctul arhimedic în organizarea

¹ Mihaela Constantinescu, *Forme în mișcare. Postmodernismul*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 117;

² Harlem Desir, „*L'identité française*”, Espace 89, Editions Tierce, 1985, p. 120;

secvenței istorice cercetate ca sistem. În cazul de față este vorba de *absolut* ca idee filosofică. Dar de ce conceptul de absolut? De ce nu cel de ființă? Sau de devenire? Întrebarea este motivată. Să fie alegerea acestui concept subiectivă? Sau aleatorie? Nicidecum.

La prima vedere ideea de *absolut* nu are forța de atracție a conceptelor de *ființă*, *devenire*, *spirit*, *totalitate* etc. Dacă suntem atenți la înțelesurile termenului de absolut nu este greu să-i recunoaștem funcția de limită. Ca limită a ființei, absolutul este ființa desăvârșită: Dumnezeu sau nimicul mistic ca limită ontologică a creației, Unul la eleați, Ideea la Platon, Forma la Aristotel, Lucrul-în-sine la Kant, Totalitatea la Hegel, Eul la Fichte etc. Dar absolutul este camuflat și în formele cunoașterii, de la revelația mistică sau forma absolută a cunoașterii lui Dumnezeu, la nihilismul socratic exprimat în locuțiunea „Eu știu că nu știu nimic” și până la ideea raționalității integrale a existenței. De asemenea, absolutul se regăsește și în axiologie în valorile arhetipale, adică sacrul, adevărul, binele și frumosul. Dacă absolutul se regăsește normativ ca limită în ontologie, gnoseologie și axiologie, atunci nu este nici o mirare că acest termen constituie și referința în construcția unor argumente celebre, precum cel ontologic cu variantele sale anselmiană și carteziană, a unor paralogisme analizate de Kant.

De absolut se leagă înțelegerea și iluzia filosofiei, ceea ce face ca acest termen să intre în rezonanță în momentele de criză din istoria filosofiei și a culturii, astfel că el dă seama de starea cugetării filosofice la un moment dat.

Absolutul este limita perfectă la care a îngenucheat dintotdeauna imperfecta rațiune a omului. În religia creștină Dumnezeu, Cel care există în sine și prin sine, nu este determinabil rațional, ci doar aproximat prin antinomii, de pildă „întunerice supraluminos” – cum spune Sf. Dionisie

Areopagitul – întrucât El „nu e nici unul, nici unitate, nici dumnezeire, nici bunătate, nici Duh, cum îl cunoaștem noi.” Apofatismul Areopagitului ca formă paradoxală a cunoașterii exprimă prin negații și construcții antinomice adevărul mistic adecvat stării dumnezeirii în sine ca absolut ontologic, întrucât „nu este nici un cuvânt pentru ea, nici nume, nici cunoștință”¹. Așadar, cunoașterea discursiv – rațională este imposibilă în religie. În filosofie absolutul a generat, între altele, celebrele aporii ale lui Zenon din Elea. Sub faptul întinderii infinite și a divizibilității la infinit, evidențe ale simțului comun, în *Ahile și broasca țestoasă*, *Săgeata*, *Dihotomia* și *Stadionul* el a încercat să dovedească imposibilitatea logică a mișcării. Din altă perspectivă, asimilând contradicția ca temei dialectic al devenirii, Hegel construiește conceptul de totalitate, care are ca limită Ideea Absolută adecvată pentru a descrie Realitatea Absolută. Cum arată Bertrand Russell, în concepția lui Hegel „există ceva sublim, ceva ce am dori să acceptăm”, numai că argumentația hegeliană se sprijină pe „multe supoziții imposibil de justificat.” Contraargumentarea lui Russell se bazează pe conceptul de *natură*, care având sensul de totalitate generează „o confuzie între cunoașterea lucrurilor și cunoașterea adevărilor.” Nici experiența nemijlocită a unui lucru și nici cunoașterea teoretică a sa nu presupun cunoașterea „naturii” lucrului în sensul totalității. Pe scurt, „1) experiența nemijlocită a unui lucru nu implică logic cunoașterea relațiilor lui și 2) cunoașterea unora dintre relațiile lui nu implică nici cunoașterea tuturor relațiilor lui, nici cunoașterea naturii sale în sensul de mai sus.” Rezultă că dacă „un lucru are relații nu este o dovadă că relațiile sale sunt logic necesare” și, deci, concluzia finală este „că nu

¹ Sf. Dionisie Areopagitul, „*Teologia mistică*”, *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1999, p. 117;

putem demonstra că universul ca întreg formează un unic sistem armonios, așa cum îl crede Hegel”¹.

În raport cu absolutul, atât în religie, cât și în filosofie ne manifestăm doar în temeiul speranței sau al presupuzițiilor și nu al certitudinii ca în științe. Indiferent însă dacă *absolutul* este învăluit în kantiana aparență transcendențială sau este presupuziția hegeliană a totalității ca sistem sau este doar un jalnic pseudo-concept carnapian, adică indiferent dacă exprimă un adevăr sau o minciună acest termen este un semn cultural al dramei omului, al celui care gândește.

Ideea de absolut marchează diferența dintre teologie și filosofie, și anume între un sistem de credință și un sistem de cunoaștere. Și totuși absolutul ca termen se deschide înspre regândirea diferenței în baza ideii de relație. Sentința Fericitului Augustin – *credo sed intelligere volo* – nu generează erezii. În economia acestei introduceri vom schița doar posibilitatea regândirii diferenței, sugerând o analogie.

Într-un sistem de credință acceptat, așa cum este creștinismul și absolutul se relativizează, adică Dumnezeu intră în relație cu lumea creată, cu omul îndeosebi. Paradigma relativizării Absolutului divin este întruparea Fiului lui Dumnezeu. „astfel, însuși ipostasul dumnezeiesc se face și ipostas al umanului – afirmă Dumitru Stăniloae. Eul său nu va rămâne numai Eul divin, ci se face și *Eu* uman pentru orice *tu* dintre oameni.” Prin definiție, se știe, eul exprimă viața de relație, fiind însăși argumentul ce dă adevărul acestei relații. În acest sens cred că teologul român consideră că omul va „deveni mediu al arătării lui Dumnezeu”², adică în om funcția de limită a absolutului se convertește într-o funcție de relație. Consecința acestei

¹ Bertrand Russell, *Problemele filosofiei*, Editura ALL, București, 1998, p. 94-95;

² Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 161-162;

conversii este posibilitatea eliminării blestemului imperfecțiunii umane, a păcatului adamic și refacerea stării originare, paradisiace.

În planul gândirii filosofice, Kant este cel care demonstrează că nu putem demonstra în mod rațional nici existența și nici inexistența lui Dumnezeu, întrucât nu putem atribui predicatul existenței a ceva pornind de la noțiunea sa și deci, nu-L putem cunoaște prin categoriile intelectului. Indirect, Kant confirmă astfel intuițiile Sf. Dionisie Areopagitul. Prin Kant s-a impus subiectul, iar existența transcendentă este lumea experienței sau unitatea apercceptivă a relaționării lucrurilor prin categoriile intelectului. Într-un fel, în *Critica rațiunii pure*, prin conceptul subiectului transcendent intră în joc absolutul relativizat. Se deschide astfel calea pentru reconstrucția științifică a absolutului pe baza conceptului de relație. Dacă absolutul ca limită se învâluie în incognoscibil, în schimb relația implică în mod necesar cunoașterea relaterelor. „Relativul nu numai că nu este o imperfecție – afirmă Mircea Florian – ci este suprema garanție a cunoștinței, este singurul obiect ce-și dezvăluie structura, tocmai fiindcă este constituit din relații date empiric și exprimate în ecuații matematice, în „legi”, în „raporturi constante”¹.

Ca filosofie a absolutului, istoria filosofiei va desluși poate ceva din începuturile acestui secol, despre care se tot spune de la Malraux citire că va fi mistic sau nu va fi. Poate este vorba de mistica rațiunii, deopotrivă a rațiunii umane și a Rațiunii Supreme, posibilă prin omul ca „mediu al arătării lui Dumnezeu” – ca să reiau vorba părintelui Stăniloae.

*

*

*

¹ Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol.I, Editura Eminescu, București, 1983, p. 215;

În cuprinsul acestui studiu nu vom face recensământul filosofilor și nici nu vom participa la toate „evenimentele” filosofice. Dacă nu se vor regăsi unii filosofi „mari”, dar în schimb vor fi prezenți alții, dintre „secunzi” – ca să amintesc clasificarea lui Noica, nu înseamnă că urmăresc falsificarea istoriei. Întrucât avem un punct de sprijin – ideea de *absolut* – am în vedere atitudinile manifeste pro sau contra sau indiferența declarată. Repet, după conținutul pe care-l are, după problemele cu care se ocupă, acest studiu de istoria filosofiei încearcă să se apropie de metafizică ținând seama de exigențele pedagogice impuse de dezbaterea filosofiei dintr-o perspectivă tematică.

I. TRANSCENDENTALISMUL KANTIAN ȘI PROBLEMA ABSOLUTULUI

Am putea spune că Immanuel Kant s-a ivit în filosofie și nu în lumea de întâmplări a oamenilor. Viața lui Kant pare să fie aproape o idee, dacă avem în vedere că și-a trăit-o într-un mod stabil, strict reglată de principii și reguli. „Este ca și cum îndrăzneala gândirii i-ar fi fost de ajuns pentru a potoli în el orice dorință de aventură”¹ – sintetizează într-o frază Jeanne Hersch, viața lui Kant ca stare civilă. Așadar, la început a fost *Critica rațiunii pure*.

Prima dintre „criticile” lui Kant a apărut într-un moment în care raționalismul și empirismul au generat o criză în filosofie, astfel că venerabila formă a înțelepciunii a căzut într-o postură umilitoare față de știință. Raționalismul clasic s-a epuizat în speculații străine de spiritul științific ca de exemplu teoria ideilor înnăscute, promovată de Descartes sau teoria acordului prestabilit între realitate și rațiunea umană, susținută de Leibniz, iar empirismul clasic a eșuat pur și simplu în agnosticism, într-un scepticism radical care refuza problema adevărului, aceasta neregăsindu-se, după Hume, în totalitatea impresiilor date în experiențe. Ca într-un alt moment de criză, istoria se repetă. Hegel surprinde plastic situația. „Kant – afirmă el – se întoarce

¹ Jeanne Hersch, *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 172;

înapoi la poziția lui Socrate, la gândire, dar cu determinarea infinită spre concret, cu regula perfecțiunii. Descartes situase certitudinea ca unitate a gândirii cu ființa. Având acum conștiința gândirii în subiectivitatea ei: adică α) ca mod determinat față de obiectivitate; β) ca finitate, înaintare în determinații finite¹ Este descrisă sintetic aici prima repliere strategică a filosofiei, cum au numit analiștii secolului al XX-lea acest moment al trecerii de la etapa ontică la cea epistemică.

Cu centrarea pe subiect sau „răsturnarea coperniciană – expresia lui Kant însăși, s-a limitat validitatea actelor raționale la existența transcendentă. Cu subiectul transcendent se configurează ideea că toate construcțiile teoretice au ca premisă autonomia subiectului și rolul său activ în cunoaștere, iar obiectul este un „conținut” al conștiinței transcendente, fiind cunoscut, deci inteligibil doar ca fenomen. Ca proiecție ontologică obiectul se diferențiază, după Kant, în natură sau lumea fenomenului și în lucru-în-sine, care este incognoscibil. Succesorii săi spirituali au reacționat însă la această idee. Introducerea conceptului de lucru-în-sine este „marea, funesta eroare a lui Kant – susține Liebmann – întrucât „a contrazis atât de flagrant natura intelectului uman și propria sa doctrină”²

Această despicare ontologică, percepută indirect în planul cunoașterii, nu pot să o calific „eroare”. Dimpotrivă în spiritul introducerii subliniez că este vorba de o „despărțire a apelor”, de afirmarea tacită a unei presupoziii absolute, respectiv limita dintre transcendență și existența transcendentă ca lume relativă și relativizată.

¹ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. al II-lea, Editura Academiei, București, 1964, p. 584;

² Otto Liebmann, „Doctrina principală și principala eroare a lui Kant”, în *Filosofia neokantiană în texte*, Editura Științifică, București, 1993, p. 87;

Existența transcendențială ca lume a experienței este relativă la absolut, la transcendența divină, stare de fapt explicită după Kant pe baza postulatului rațiunii pure practice, care este o supoziție necesară. Mai exact, este vorba de supoziția de existență a lui Dumnezeu ca temei al existenței lumii morale a omului. „Prin urmare, postulatul posibilității Binelui suveran derivat (al celei mai bune lumi) este în același timp postulatul realității unui suveran Bine originar, anume al existenței lui Dumnezeu”. Adică acest postulat afirmă clar că lumea morală ca datorie a desăvârșiri existenței umane este un derivat și „nu are loc decât sub condiția existenței lui Dumnezeu”¹. Existența transcendențială este relativizată, adică are valori dependente de condițiile subiectului ce raționează. Dacă în actul de raționare sunt puse în joc doar intuițiile sensibilității, spațiul și timpul, precum și cele douăsprezece categorii ale intelectului, atunci în cunoaștere este dată unitatea transcendențială a lumii. Numai în aceste condiții „unitatea sintetică a conștiinței este deci o condiție obiectivă a oricărei cunoaștințe, nu numai de care am eu nevoie pentru a cunoaște un obiect, ci sub care trebuie să stea orice intuiție pentru a deveni obiect pentru mine, fiindcă în alt mod și fără această sinteză diversul nu s-ar uni într-o conștiință”². Dacă în schimb conceptele pure ale intelectului sunt utilizate dincolo de domeniul lor legitim, respectiv li se dă o folosire transcendentă, atunci se creează „aparența transcendențială”, ca relație sofistică între subiectul epistemic și obiect. „Căci adevărul sau aparența nu sunt în obiect, întrucât e intuit, ci în judecata despre el, întrucât e gândit” – subliniază Kant. Așadar, când depășim limitele folosirii empirice a categoriilor „avem a face numai cu aparența transcenden-

¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București, 1972, p. 216;

² Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 133;

tală”, adică un fenomen de „iluzia unei lărgiri a intelectului pur”¹. Cu alte cuvinte, această iluzie este posibilitatea cunoașterii raționale a lui Dumnezeu, iar Kant demonstrează această iluzie analizând celebrele argumente.

Odată pusă problema relativului și relativizării față de absolut să procedăm sistematic. Vom insista asupra lui Kant, a idealismului critic, întrucât modalitățile filosofiei moderne și contemporane sunt, în mare parte, reacții filosofice la aceasta, cum de altfel și ea a fost, la rândul ei, o reacție la criza vremii și la știința newtoniană.

1.1. Critica rațiunii și limitele cunoașterii teoretice

Delimitarea de absolut, adică reducerea existenței la ceva verificabil, la obiectul dat în experiență și numit fenomen a impus o revizuire conceptuală și metodologică. „Începând de la Kant – afirmă Noica – întrebarea ce este (întrebare fundamentală în aristotelism, sub forma chiar a lui *ti esti*, esența lucrurilor, care este pusă în Topice în fruntea categoriilor în locul substanței prime și secunde, din *Categorii*) este înlocuită de cum e cu puțință ce este”². Ce aduce nou întrebarea lui Kant? Din studiul lui Noica, relativ la ideea acestei cercetări reținem: a) obiectul nu este fără subiect; b) diversul nu este fără unitatea de conștiință a subiectului; c) datele primite de subiect, de conștiință în genere, devin lume; d) științele omului își au temeiul în conștiința limitei sale. Pe scurt, problema ontologică este suspendată, iar teoria cunoașterii devine vioara întâi în

¹ *Ibidem*, p. 280-228;

² Constantin Noica, „Kant și metafizica, după interpretarea lui Heidegger”, în Immanuel Kant, 200 de ani de la apariția Criticii rațiunii pure, Editura Academiei, 1982, p. 145;

filosofie. Totodată, din perspectivă metodologică, gândirea critică asigură sau ar trebui să asigure condițiile întemeierii filosofiei ca știință. Or, din modul în care își formula idealul Kant în chiar titlul unei cărți menite să facă inteligibilă *Critica rațiunii pure*, și anume *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, reiese că filosofia trebuie să devină o teorie cu un domeniu bine definit, cu un aparat conceptual clar, cu o metodologie ce exclude speculația și admite controlul logic al enunțurilor și raționamentelor. Repet, în concepția lui Kant una dintre condițiile necesare ale întemeieri filosofiei ca știință este gândirea critică.

Întrucât cuvântul „critică” este polisemantic, trebuie să-i precizăm sensul, adică modul specific kantian de uzanță. În prefața la ediția întâi a *Criticii rațiunii pure*, el spune limpede: „eu înțeleg nu o critică a cărților și sistemelor, ci a capacității rațiunii în genere cu privire la toate cunoașterile la care poate năzui independent de orice experiență, prin urmare rezolvarea problemei posibilității sau imposibilității unei metafizici în genere și determinarea atât a izvoarelor cât și a sferei și limitelor ei, toate acestea însă din principii”¹. Ruptura de tradiția aristotelică este evidentă. Dacă Aristotel viza principiul ultim ca *ratio essendi* și, totodată, ca *ratio cognoscendi*, adică în cuvintele *Metafizicii* „primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naștere sau este cunoscut”², Kant în schimb se rezumă doar la cunoaștere, mai exact la o metodă critică de analiză a capacității și limitelor cunoașterii teoretice. *Critica rațiunii pure* „e un tratat despre metodă, nu un sistem al științei însăși”³. Critica – spune Alexandru Boboc – „nu ne învață o

¹ Immanuel Kant, *Op. cit.*, p. 13;

² Aristotel, *Metafizica*, Editura Academiei, București, 1965, p. 161 (V, 1, 1013 a);

³ Immanuel Kant, *Op. cit.*, p. 26;

filosofie gata făcută, ci cum să gândim filosofic”¹. Rezultă de aici că „metoda critică exprimă în esență forța constructivă și evolutivă a capacității cognitive umane, pune temeliile înseși ale înțelegerii cunoașterii ca funcționalitate și totalitate”².

Concepând filosofia ca știință, ca metodă critică, Immanuel Kant exclude absolutul din domeniul de cercetare al acesteia, indiferent dacă acesta este privit din perspectivă teologică sau filosofică. O consecință imediată este restrângerea limitelor cunoașterii teoretice, asigurată logic, astfel că implicit sunt create premisele eliminării oricărei speculații. Trebuie să subliniem însă că absolutul nu este negat, dimpotrivă este postulat ca lucru-în-sine incognoscibil, iar Dumnezeu este considerat idealul transcendent ce determină scopul final al rațiunii practice. Așadar, pentru a-l înțelege pe Kant și modul în care el concepe relația specială cu absolutul sunt necesare unele clarificări privind categoriile intelectului și ideile rațiunii, geneza aparenței transcendente și conflictul ideilor transcendente.

1.1.1. Cunoașterea transcendentă – intuiții, categorii și idei

Pentru Kant cunoașterea nu înseamnă știința primelor cauze, adică nu are un înțeles metafizic-ontologic ca la Aristotel, ci unul epistemologic și metodologic. Astfel, cunoașterea pe care o are în vedere el este *a priori* și transcendentă, având ca obiect capacitățile și limitele cognitive ale propriei noastre rațiuni, mai exact cunoașterea

¹ Alexandru Boboc, *Filosofia contemporană*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1995, p. 22;

² *Ibidem*, p. 23;

vizează condițiile posibile ale experienței, ale lumii ca fenomen. Transcendentul, care desemnează ceva ce trece dincolo de experiență, adică este lucru-în-sine, nu poate forma domeniul cunoașterii.

Întrucât în paginile acestei cercetări am folosit o serie de termeni a căror înțeles nu a fost bine precizat, iar din alineatul de sus se întrevede caracterul tehnic-funcțional al lor în doctrina kantiană, consider că este momentul pentru unele explicații. În acest sens, voi sintetiza unele dintre explicațiile date în glosarul kantian cuprins în anexa la *Critica rațiunii pure*. Totodată, pentru a face intuitivă construcția abstractă a cunoașterii la Kant vom prezenta niște scheme grafice. Așadar:

A priori, desemna pentru filosofi, de la Aristotel la Leibniz, sensul de cunoaștere de la cauze la efecte. La Kant, în schimb, numește cunoașterea care este independentă de experiență, dar îi dă temei, o constituie formal;

Categorii este un termen ce se referă la conceptele originare ale intelectului pur. Dacă spațiul și timpul sunt forme ale sensibilității, categoriile sunt forme pure ale intelectului, care pot dobândi o funcție cognitivă numai când li se dă un conținut;

Cunoaștere, se referă la actul conștiinței prin care un obiect este determinat în existența lui prin doi factori: forma și conținutul. Formele sunt condițiile subiectiv necesare, respectiv aprioricul prin care cunoașterea devine obiectivă. Exemple: spațiul și timpul – forme ale sensibilității; unitate, pluralitate, totalitate – categorii ale cantității și forme ale intelectului.

Experiență este un termen cu două sensuri diferite, și anume: a) cunoaștere obținută nemijlocit, empiric, cu ajutorul simțurilor prin senzații și percepții; b) cunoaștere ca sinteză, obținută mijlocit cu ajutorul categoriilor, respectiv conține în ea condiția posibilității experienței;

Fenomen, termen ce desemnează obiectul nedeterminat al unei intuiții empirice și este generat atunci când lucrurile afectează simțurile. Fenomenul devine obiect de cunoaștere atunci când este determinat cu ajutorul categoriilor;

Idee, termen care la Platon are un sens metafizic, însemnând o existență în sine, principiu activ al lucrurilor sensibile, cauză sau model, iar la Kant are un sens epistemologic, adică este o noțiune cu care operează cel de-al treilea mijloc de cunoaștere, rațiunea. Ideile nu pot fi date în intuiție sau într-o experiență posibilă. Exemple de idei: *suflet, lume, Dumnezeu*, adică idei ce se referă la ceva întreg, necondiționat, infinit;

Intellect, facultate de a gândi obiectul unei intuiții sensibile, de a produce concepte, de a le conexe după reguli în judecăți, de a cunoaște prin raportarea reprezentărilor date la un obiect.

Intuiție, desemnează facultatea de a percepe nemijlocit un obiect dat. Tot la Kant, înseamnă conținutul actului de intuire, adică reprezentarea care se raportează nemijlocit la un obiect individual sensibil. Este prima sinteză conștientă a datelor obiectelor sensibile, dar care nu cuprinde nimic abstract;

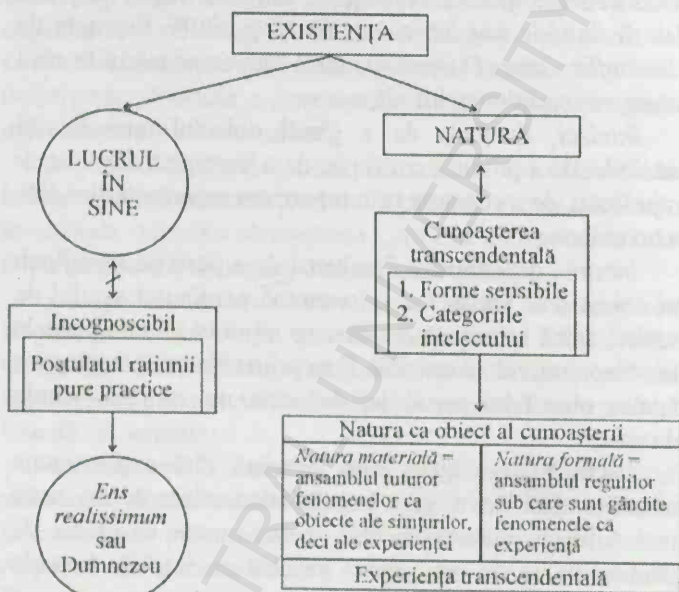
Lucru-în-sine, lucru care subzistă fără a presupune existența altui lucru; care există independent de existența unui subiect cunoscător; care există numai ca obiect de gândire, nu și de cunoaștere, întrucât nu intră în formele cunoașterii;

Rațiune, termen cu două sensuri: a) facultate de cunoaștere a priori; b) facultate a principiilor, care este supraordonată intelectului și a cărei funcție constă în a se folosi de raționamente, a deduce după principii;

Transcendent, indică în sens ontologic lucrul-în-sine, ființa lui Dumnezeu, iar în sens epistemologic este opus lui imanent, respectiv ceva care depășește principiile cunoașterii;

Transcendental, termen ce desemnează cunoașterea ce nu se referă la obiecte, ci la condițiile *a priori* ale cunoașterii, la orice cercetare ce are ca obiect intuiții, categorii și Idei *a priori* și care se referă necesar la obiecte ale experienței.

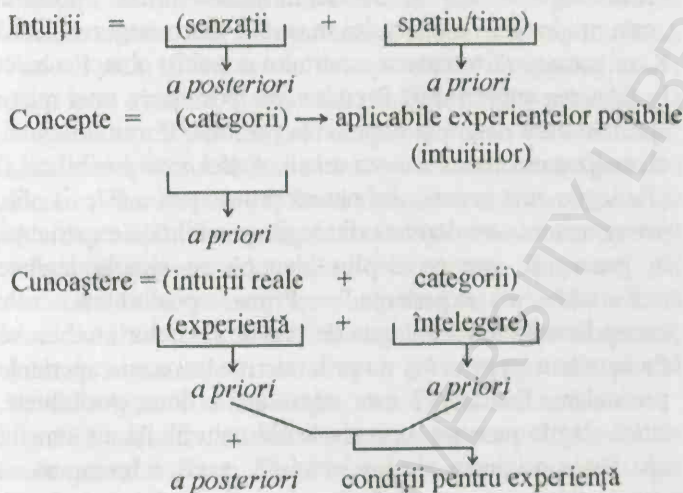
Schema 1: Raportul existență – cunoaștere la Kant



Notă la schema 1:

- Ontologia este imposibilă ca știință a totalității existențiale, întrucât lucrul în sine este incognoscibil.
- filosofia ca știință este o teorie a cunoașterii.

Schema 2: Diagrama cunoașterii la Kant, după John Shand¹



Cum se observă clar în prima schemă, cunoașterea transcendentală este relația fundamentală a omului cu exterioritatea sa, chiar una de întemeiere a existenței fenomenale și nu a existenței în sine, întrucât nu este cunoașterea obiectelor, ci a condițiilor *a priori* ce fac posibilă cunoașterea obiectelor. În cuvintele lui Kant: „Numesc transcendentală orice cunoaștere care se ocupă în genere nu de obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât acesta este posibil *a priori*. Un sistem de astfel de concepte s-ar numi filosofie transcendentală”². În *Prolegomene* Kant pune o întrebare șocantă: *Cum este posibilă însăși natura?* Evident în răspunsul său el nu descrie natura asemeni unui geolog sau geograf, ci distinge

¹ John Shand, *Introducere în filosofia occidentală*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 187;

² Immanuel Kant, *Op. cit.*, p. 59;

analitic, ca profund gînditor, între „natura în înțeles material”, care este posibilă „prin mijlocirea alcătuirii sensibilității noastre” și „natura în înțeles formal”, posibilă „prin mijlocirea intelectului nostru”. Cum argumentează Kant această răsturnare a raportului cognitiv obiect-subiect în favoarea subiectului? Premisa este postularea unei relații speciale între natură și experiența posibilă. Pornind de aici, el analizează temeiul acestei relații. Astfel, este posibil ca: i) „fie legile sunt scoase din natură prin experiență”; ii) „fie, invers, natura este derivată din legile posibilității experienței în genere și este pe deplin identică cu simpla legitate universală a experienței”. Prima posibilitate este contradictorie, întrucât legile universale ale naturii trebuie să fie cunoscute *a priori* și nu prin intermediul unei experiențe particulare. Rezultă că este adevărată a doua posibilitate, adică „legile pure sau universale ale naturii” își au temeiul „pe legile originare ale intelectului”, ceea ce înseamnă că „intelectul nu-și scoate legile (*a priori*) din natură, ci, dimpotrivă, îi prescrie legile sale”¹

La argumentarea lui Kant istoria reține nenumărate reacții. De exemplu, Bertrand Russell afirmă direct că „există o obiecție fundamentală care pare fatală oricărei încercări de a rezolva problema cunoașterii *a priori*”, și anume natura umană ca temei a structurilor cognitive. „Ceea ce trebuie explicat este certitudinea noastră că faptele trebuie să se conformeze întotdeauna logicii și aritmeticii” – subliniază Russell. Cu afirmația că logica și aritmetica sunt creații ale omului nu rezolvăm problema. De ce? „Natura noastră este în aceeași măsură un fapt al lumii reale ca și orice altceva și nu poate exista nici o certitudine că ea va rămâne constantă. În cazul în care Kant are dreptate – spune Russell – s-ar putea întâmpla ca mâine natura noastră să se

¹ Immanuel Kant, *Prolegomene*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 117-119;

schimbe astfel încât doi cu doi să facă cinci. Deși această posibilitate pare să nu-i fi dat niciodată de gândit, ea distruge complet certitudinea și universalitatea pe care „el dorește atât de mult să le garanteze propozițiilor aritmetice”. Russell pare să țină seama de o posibilă obiecție formală la propria sa obiecție, și anume încălcarea definiției kantiene a timpului ca formă impusă de subiect. Dar tot el adaugă: „Kantianul va trebui însă să accepte că ordinea temporală a fenomenelor este determinată de caracteristicile a ceea ce este dincolo de fenomene și acest fapt este suficient pentru substanța argumentului nostru”¹ Și totuși „dreptatea” lui Russell – ca să preiau propriul său termen ce induce o bună doză de ironie la adresa lui Kant – nu-i într-o totul legitimă, întrucât argumentația sa alunecă pe nesimțite din planul epistemologic în cel ontologic, care-i străin teoriei kantiene.

Din schema a doua reiese structura cunoașterii în concepția lui Kant, adică la primul nivel senzațiile dau cunoștințe fragmentare, verificabile *a posteriori*. Dar tot aici, spațiul și timpul ca forme ale sensibilității externe, respectiv interne asigură o cunoaștere *a priori*. La al doilea nivel avem categoriile ca forme ale intelectului, care leagă informațiile primului nivel, dându-le unitate, astfel că ele, categoriile, sunt aplicabile, împreună cu spațiul și timpul experiențelor posibile. De aici rezultă că actul cunoașterii transcendente implică în mod necesar conexiunea dintre intuițiile reale și categorii, dintre experiență și înțelegere, ceea ce asigură condițiile *a priori* ale experienței, respectiv cunoașterii sintetice, creatoare.

Kant are în vedere și un al treilea nivel, al rațiunii ca facultate a principiilor, care este supraordonată intelectului și în care se operează cu idei. Asupra acestei chestiuni vom insista în subcapitolul următor.

¹ Bertrand Russell, *Problemele filosofiei*, Editura ALL, București, 1998, p. 56;

Rezumând, Kant înțelege prin cunoașterea *a priori* o cunoaștere independentă de experiență, iar prin cea *a posteriori* cunoașterea derivată din experiență. Cunoașterea *a priori* este posibilă pe baza formelor sensibilității – spațiul și timpul, care au o idealitate transcendentă, adică nu sunt proprietăți ale obiectelor, ci intuiții pure. Dacă „spațiul, ca formă pură a tuturor fenomenelor externe, este limitat, ca condiție *a priori*, numai la fenomene externe”, în schimb „timpul este o condiție *a priori* a tuturor fenomenelor în genere și anume condiția nemijlocită a fenomenelor interne (a sufletelor noastre) și prin aceasta, și condiția mijlocită a fenomenelor externe”¹. Cunoașterea *a priori* se desăvârșește prin intelect, facultatea de a produce concepte, de a le conexe în judecăți analitice și/sau sintetice, producându-se astfel gândirea obiectului unei intuiții sensibile. Intelectul operează cu ajutorul categoriilor. Categoriile sunt descoperite prin analiza judecăților. Kant clasifică judecățile după patru criterii: a) după **cantitate** avem: a judecăți *universale, particulare și singulare*; b) după **calitate** *afirmative, negative și infinite*; c) după **relație**: *categorice, ipotetice și disjunctive*; d) după **modalitate**: *problematică, asertorică și apodictică*². De aici rezultă că tabla categoriilor cu care operează intelectul este următoarea: a) **categoriile cantității**: *unitate, multiplicitate și totalitate*; b) **categoriile calității**: *realitate, negație, limitare*; c) **categoriile relației**: *inerență și subzistență (substanță și accident), cauzalitate și dependență (cauză și efect), comunitate (acțiune reciprocă între activ și pasiv)*; d) **categoriile modalității**: *posibilitate-imposibilitate, existență – non existență, necesitate – contingență*³.

Modul în care Kant a clasificat judecățile *a priori* a fost contestat de mulți logicieni și filosofi. Astfel, Georg Klaus

¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 76-77;

² *Ibidem*, p. 104;

³ *Ibidem*, p. 110;

consideră clasificarea „inexactă și incompletă”, mai exact judecăților după cantitate le „lipsește criteriul de diferențiere esențial, și anume acela că judecățile universale și particulare conțin variabile, iar cele singulare nu”. De asemenea, legat de grupa a doua în care se găsește „așa-numita judecată infinită”, Georg Klausss arată că „această noțiune nici nu poate fi măcar formulată în logica propozițiilor”, iar judecățile după modalitate (grupa a patra la Kant) „nu aparține câtuși de puțin logicii formale”¹. Or, dacă clasificarea judecăților este defectuoasă, atunci și numărul categoriilor derivate constituie o problemă sub semnul întrebării.

Gotlob Frege contestă caracterul sintetic al propozițiilor aritmetice și, mai grav, chiar existența propozițiilor sintetice. El consideră că eroarea lui Kant își are sursa în interpretarea judecăților universale afirmative ca judecăți sintetice. După Frege, noul este cuprins în definițiile conceptelor. „Ceea ce se poate infera pe baza lor nu poate fi întrevăzut cu anticipație – spune Frege. Consecințele pe care le tragem lărgesc cunoștințele noastre și prin urmare, potrivit lui Kant, trebuie considerate ca sintetice; nu mai puțin însă, ele pot fi demonstrate pur logic și ca atare sunt analitice.” Așadar, cunoștințele nu sunt creații ale subiectului, ci „sunt cuprinse în definiție așa cum planta se află în sămânță”².

Fără a mai insista, să consemnăm faptul unei confuzii între planul logicii clasice, în care conceptele sunt definite ca obiecte formale, iar conținutul obiectiv al propozițiilor ca structură conceptuală care exclude prezența oricărui subiect și planul metafizicii, propriu lui Kant, în care conceptele prind nu numai aspecte pur logice, ci și epistemologice și, prin urmare, implică existența subiectului cunoscător. Kant

¹ Georg Klaus, *Logica modernă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1977, p. 162-165;

² Gotlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 137;

trebuie judecat relativ la principiile sale teoretice, întrucât altfel, schimbând măsura și referențialul, ceea ce apare ca „eroarea” lui Kant este de fapt falsificarea lui Kant. Că filosofia transcendentă nu este un „caz istoric” închis rezultă din analiza științei contemporane. În acest sens, Heisenberg consideră că „apriorismul kantian nu este (...) nicidecum înlăturat în fizica modernă, ci este, într-un anumit fel, relativizat”¹ adică funcționează secvențial pe relația situație de cunoaștere – gândire umană.

Am amintit și opinii contestate față de teoria kantiană, lucru firesc, adică n-am făcut altceva decât să respect spiritul *Introducerii* în care am vorbit de o istorie filosofică a filosofiei, de necesitatea raportării la situația epistemologică a prezentului.

1.1.2. Aparența transcendentă și obiectele ideilor transcendente

Pare paradoxal, dar când rațiunea operează cu idei fără ca în intuiție să fie date obiecte se produce o serie de încurcături. Numitorul comun al acestora este absolutul. Mai exact, este vorba de „amibiția” rațiunii de a determina conceptual necondiționatul, absolutul.

La începutul logicii transcendente Kant distinge între analitică, pe care o definește ca logica adevărului și dialectică, înțeleasă ca logică a aparenței. El concepe aparența transcendentă ca o relație judicativă specială, care se instituie „dincolo de limitele folosirii empirice a categoriilor și ne înșală cu iluzia unei lărgiri a intelectului

¹ Werner Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, Piper Verlag, München, 1969, p. 163; citat de V. Colțescu, *O introducere în filosofia critică*, Editura de Vest, Timișoara, 1999, p. 84;

pur”¹. În judecăți, opusul adevărului este eroarea, iar aparența transcendențială pare să fie ceva cameleonice, care se sustrage principiului logic terțului exclus. Kant arată că ea nu este legată de simțuri, deși acestea sunt înșelătoare și produc iluzii. Simțurile, pur și simplu, nu emit judecăți. Așadar, trebuie să nu confundăm aparența transcendențială cu aparența empirică, ca de pildă iluziile optice, dar nici cu aparența logică, adică sofismele. Kant consideră că aparența transcendențială este constitutivă rațiunii omenești, adică nu este un accident, o întâmplare în structura funcțională a rațiunii, întrucât și „după ce i-am descoperit iluzia, nu încetează totuși de a o arunca neîncetat în rătăciri momentane, care trebuie mereu înlăturate”². Fără a exagera, se pare că însăși încercarea de a înlătura aparența transcendențială poate genera forme subtile de aparență.

La prima vedere înclinăm să credem că dialectica transcendențială este o construcție teoretică similară *Topicelor* și *Respingerilor sofistice* ale lui Aristotel. Diferența esențială între efortul celor doi filosofi constă în faptul că Aristotel caută să pună în lumină erorile posibile în actul de corespondență logică a ideii la obiect, obiectul exterior fiind temeiul adevărului, iar Kant caută să arate erorile ce apar în fundamentarea obiectivității cunoașterii subiectului epistemic, mai exact în adecvarea obiectului la judecata *Eu gândesc*. Să mai precizăm că dacă un principiu al rațiunii este o lege subiectivă ce induce iluzii intelectului nostru, atunci funcția acestui principiu este real productivă în filosofie și în acele discipline care-și revendică absolutul ca subiect de studiu. Kant este dur și spune direct că acest principiu generează arta diverselor „scamatorii metafizice”. Astfel, în țara aparenței transcendentale s-au ivit și legitimat pseudo-științele absolutului.

¹ Immanuel Kant, *Op. cit.*, p. 281;

² *Ibidem*, p. 283;

Aparența transcendențială este forma ispitei din filosofie, astfel că nenumărați filosofi prekantieni au crezut că pot determina necondiționatul, absolutul, că-l pot da într-un concept.

Violența și perversitatea rațiunii sunt „proprietăți” proprii. Kant a sesizat că rațiunea se dedublează funcțional, astfel că poate avea atât o folosire formală, logică, asemeni intelectului, cât și o folosire reală, întrucât conține ea însăși concepte și principii care nu provin nici de la simțuri și nici de la intelect.. Depășirea structurii dihotomice a rațiunii pure, respectiv ca facultate logică și facultate transcendențială, este posibil de realizat, după Kant, prin redefinirea ei ca facultate a principiilor. Chiar dacă și intelectul are principii, în sensul că și conceptele sale generează reguli ce relaționează logic corect cazurile particulare de un general, distincția dintre intelect și rațiune este clară. Criteriul sigur al acestei demarcații este natura domeniului în care funcționează principiile. „Dacă intelectul poate fi o facultate a unității fenomenelor cu ajutorul regulilor, atunci rațiunea este facultatea unității regulilor intelectului sub principii. Ea nu se raportează deci niciodată imediat la experiență sau la un obiect oarecare, ci la intelect, pentru a da *a priori*, prin concepte, cunoștințelor lor variate o unitate rațională și care este de cu totul altă natură decât aceea efectuată de intelect”¹.

Rațiunea pură are ambiții nemăsurate care – spune Kant – constă în „a găsi pentru cunoștința condiționată a intelectului necondiționatul prin care se completează unitatea lui”. Această „maximă logică” devine un principiu sintetic creator al rațiunii pure numai dacă se admite ca postulat ideea că odată cu condiționatul dat este dată și întreaga serie de condiții relative la obiect, serie care este ea însăși necondiționată. Din acest principiu suprem al rațiunii

¹ *Ibidem*, p. 285;

pure derivă principiile fundamentale, care „vor fi însă, față de toate fenomenele, transcendente”, adică nu li se pot da niciodată și sub nici o formă „o folosire empirică care să le fie adecvată”¹.

Problema pe care o dezbate Kant în *Dialectica transcendentă* poate fi rezumată sub forma unei disjuncții, și anume: sau principiul suprem care afirmă că seria condițiilor se ridică până la necondiționat are o funcție constitutivă într-o cunoaștere obiectivă a absolutului sau numai o funcție normativă ce este temeiul unei credințe relative la absolut, la Dumnezeu.

Pentru a înțelege modul în care Kant pune problema este necesar să ne referim la specificitatea conceptelor și raționamentelor cu care operează rațiunea.

Rațiunea, repet, sursa aparenței transcendente, operează cu concepte pure, numite Idei, termen împrumutat de la Platon, dar care la Kant nu mai are sensul metafizic de existență în sine, ci doar unul epistemologic. Ideile sunt descoperite prin cercetarea funcției logice a rațiunii în construcția silogismelor. Kant interpretează relațiile dintre premise, care dau regula (majoră) și pun o cunoștință sub condiția regulii (minora) și concluzie, care determină cunoștințele prin predicatul regulii ca generând trei tipuri de raționament: *categoric, ipotetic și disjunctiv*. Ca să-și legitimeze Ideile, rațiunea caută să raporteze premisa majoră la o condiție mai generală, astfel – așa cum remarcă Viorel Colțescu – „rațiunea nu se interesează în fond de progresul de la premise la concluzii, adică de la condiție la condiționat, (...) ci de regresul de la concluzii la premise, adică de la condiționat la condiție. Este un regres către temeiuri, absolut necesar pentru modificarea cunoștințelor oferite de intelect”². Așadar, necondiționatul pare să fie dat

¹ *Ibidem*, p. 288-289;

² Viorel Colțescu, Immanuel Kant, o introducere în filosofia critică, Editura de Vest, Timișoara, 1999, p. 102;

prin funcția logică a rațiunii, mai exact căutarea sa este asigurată de principiile logice. În schimb, de stabilirea naturii necondiționatului dă socoteală funcția transcendențială a rațiunii. De aici rezultă că „ne putem aștepta să întâlnim trei ambiții fundamentale cu privire la necondiționat” – spune Jean Beaufret. Ținând seama de relația dintre tipul de raționament și Idee, el sintetizează cele trei „ambiții” astfel:

1) În privința *inerenței*, prin postularea unui subiect absolut (silogism categoric);

2) În privința *dependenței*, prin totalizarea condițiilor care se cer unele pe altele după cauzalitate (silogism ipotetic);

3) În privința *concurenței*, prin reunirea în conceptul unei „ființe a tuturor ființelor” a ceea ce noi sesizăm în lume doar în stare de disjuncție”¹.

Pe scurt, Ideile sunt în număr de trei, și anume: 1. *sufletul* sau ideea psihologică, pe temeiul căreia se constituie iluzia unei *psihologii raționale*; 2. *universul* sau ideea cosmologică, o bază falsă pentru o *cosmologie rațională*; 3. *Ființa supremă* sau idealul rațiunii pure, prin care se justifică sofistic posibilitatea unei *teologii raționale*. Aceasta este lista ideilor, care este completă, după Kant, întrucât rezultă din analiza raționamentelor rațiunii pure.

Pentru a clarifica eroarea în care a persistat metafizica tradițională, Kant are în vedere formele prin care s-a ajuns să se indice existența presupuselor *obiecte reale* ale Ideilor. Iluziile metafizicii se concretizează formal în:

¹ Jean Beaufret, *Lecții de filosofie, De la Platon la Heidegger*, vol.2, Editura Amarcord, Timișoara, 1999, p. 57;

- 1.) **paralogismul** prin care se argumentează substanțialitatea sufletului, respectiv permanența și nemurirea sa;
- 2.) **antinomiile** sau conflictul ideilor, adică: a) *natura universului* (ipoteza: finit sau infinit); b) *structura universului* (ipoteza: simplu sau compus); c.) *esența universului* (ipoteza: libertate sau natură) și d.) *geneza universului* (ipoteza: necesitate sau contingentă);
- 3.) **idealul rațiunii pure**, care s-a crezut că poate fi formulat logic, adică se poate da un temei rațional, indubitabil credinței creștine. Este vorba de celebrele argumente, și anume: *argumentul ontologic*, *argumentul cosmologic* și *argumentul fizico-teologic*.

Critica lui Kant relativă la iluziile rațiunii pure, implicit ale metafizicii de la Anselm la Descartes, poate fi rezumată la ideea: *nu putem atribui existența unui obiect pornind de la noțiunea sa*.

Pe scurt, Kant arată că nu poate fi demonstrată teoretic substanțialitatea sufletului și nemurirea sa. El spune clar: „Acest eu care gândește (sufletul), ca și subiectul ultim al gândirii, care nu mai poate fi reprezentat drept predicat al vreunui alt lucru, poate fi numit substanță; acest concept rămâne însă cu totul vid și fără nici o urmă dacă nu i se va putea dovedi permanența, căci ea este aceea care face conceptul de substanță rodnic în experiență”¹. Or, permanența sau nemurirea sufletului nu poate fi demonstrată conceptual, ci numai dovedită prin raportare la experiență, iar aceasta este însăși viața limitată a omului. Rezultă că psihologia rațională este o pseudo-știință care nu are nici un aport cognitiv, construcția sa fiind pură speculație.

Ideea cosmologică este o simplă idee a unității necondiționate a tuturor fenomenelor al cărui obiect – *totalitatea absolută* – nu poate fi însă dat omului în vreo experiență. Experiența ne dă fenomene izolate din ceea ce

¹ Immanuel Kant, *Prolegomene*, p. 136;

numim univers. Și totuși, universul este postulat în metafizica tradițională ca o realitate autosuficientă, ce subzistă prin sine. Dar încercarea de a stabili pe cale strict rațională însușirile universului provoacă un conflict al ideilor. I se pot atribui universului determinări opuse, iar aserțiunile contrare pot fi la fel de bine argumentate. În aceste condiții rațiunea cade în dilemă, neputând să decidă care este adevărată, teza sau antiteza. Kant dă patru teze și, deci, patru antiteze, care se referă, afirmam mai sus, la:

1. Natura universului (ipoteza: finit sau infinit)

Teza: Lumea are un *început* (o limită) în spațiu și timp.

Antiteza: Lumea este *infinită* în spațiu și timp.

2. Structura universului (ipoteza: simplu sau compus)

Teza: Totul în lume se compune din *părți simple*

Antiteza: Nu există nimic simplu, ci totul este *compus*.

3. Esența universului (ipoteza: libertate sau necesitate naturală)

Teza: Există în lume o cauzalitate prin *libertate*.

Antiteza: Nu există libertate, ci totul este *natură*.

4. Geneza universului (ipoteza: necesitate sau contingentă)

Teza: În șirul cauzelor lumii există o *finiță necesară*

Antiteza: Nu există nimic necesar, ci în acest șir *totul este întâmplător*.

Ce este grav nu este atât dilema rațiunii, adică faptul că nu știe să aleagă între adevăr și fals (teză sau antiteză), ci faptul că la primele două antinomii atât tezele cât și antitezele sunt false, iar la celelalte două antinomii acestea pot fi ambele adevărate. Or, este absurd a alege între două falsuri sau între două adevăruri. Cum argumentează Kant? La baza primelor două antinomii numite *matematice*, se află un concept contradictoriu din specia *cerc pătrat*. Astfel, dacă în spațiu și timp există doar fenomene, respectiv

reprezentări ale obiectelor, atunci nu pot să vorbesc de lucruri în sine întrucât mă contrazic. În cuvintele lui Kant: „a spune că un simplu mod de reprezentare există și în afara reprezentării noastre este în chip vădit contradictoriu”. În acest sens, mărimea lumii – finită sau infinită – ar trebui să fie independentă de orice experiență, ceea ce contrazice conceptul de lume sensibilă, care ca fenomen este dată în reprezentare, adică în experiență. Or, de aici, rezultă că întrucât „conceptul unei lumi sensibile existente pentru sine este contradictoriu în el însuși, dezlegarea problemei privitoare la mărimea lumii va fi întotdeauna falsă, fie că va fi afirmativă, fie că va fi negativă”¹. La fel este soluția demonstrării falsității tezei și antitezei din a doua antinomie. În cazul antinomiilor a treia și a patra, numite *dinamice*, Kant implică indirect principiul identității, astfel că ambele teze sunt adevărate dacă și numai dacă sunt relative la lucrul în sine, iar ambele antiteze sunt adevărate dacă și numai dacă sunt relative la lumea sensibilă. În acest fel este înlăturat conflictul rațiunii cu sine însăși. Argumentarea lui Kant este limpede: „dacă vom deosebi *cauza din fenomen de cauza fenomenelor*, în măsura în care ea este gândită ca *lucru în sine*, atunci afirmația că pentru lumea sensibilă nu există nici o cauză (după aceleași legi ale cauzalității) a cărei existență să fie pur și simplu necesară poate sta foarte bine de afirmația că această lume este totuși legată de o ființă necesară drept cauză a ei (dar de altfel și după o altă lege)”².

Întrucât de a treia idee transcendențială ne vom ocupa în capitoul următor, precizez doar că aparența dialectică este evidentă în acest caz. Căutarea absolutului este un principiu subiectiv al rațiunii, astfel că acesta nu poate fi luat drept o condiție obiectivă a lucrului în sine și,

¹ *Ibidem*, p. 144;

² *Ibidem*, p. 150;

deci, nu putem să legitimăm logic dogma despre existența unei Ființe supreme, a lui Dumnezeu.

1.2. Dumnezeu și speculațiile filosofilor

Cu formularea idealului transcendental (*Prototypen transcendental*), Kant pune sub semnul întrebării ceea ce părea să fie dat și consacrat ca un adevăr etern în filosofia europeană de inspirație religioasă, și anume argumentele privind existența lui Dumnezeu. Pentru el este pur și simplu o ficțiune ipostazierea unei noțiuni, respectiv este o imposibilitate determinarea ontologică a ceva pornind numai de la noțiunea sa. Repet, pentru Kant condiția posibilității unui obiect este ansamblul realității empirice, numai că acest principiu este valabil doar pentru obiectele date ca obiecte ale simțurilor noastre. Or, în cazul conceptului pur de Dumnezeu rațiunea se rupe cu totul de experiență, dar paradoxal gândește Ființa Supremă în vederea unei experiențe totale, adică pentru a face inteligibilă ordinea rațională a lumii. Mișcarea rațiunii relativă la un ideal presupus este o iluzie în care au persistat secole întregi filosofiile prekantieni. Kant pune în evidență demonstrativ faptul că depășirea lumii sensibile nu este posibilă prin simpla putere a speculației, chiar dacă se uzează de un instrumentar logic. Într-o notă de subsol din *Critica rațiunii pure* el redă sintetic transformările dialectice ale rațiunii. Astfel, el scrie: „Acest ideal al ființei suverane reale este deci, deși nu e decât o simplă reprezentare, mai întâi *realizat*, adică transformat în obiect, apoi este *ipostaziat* și, în fine, printr-un progres natural al rațiunii către completarea unității, este chiar *personificat*, cum vom arăta în curând; deoarece unitatea regulativă a experienței nu se întemeiază pe fenomenele însele (numai pe sensibilitate), ci pe legarea diversului lor de către *intelect* (într-o

apercepție); prin urmare unitatea realității supreme și determinabilitatea completă (posibilitatea) a tuturor lucrurilor par să se afle într-un intelect suprem, adică într-o *inteligență*¹.

În filosofia prekantiană obsesia principiului unic presupune ca desăvârșire a sistemului ideea unei teologii raționale. În acest sens, Kant a pus în lumină procesualitatea unei regresii a gândirii de la condiționat la necondiționat, prin care rațiunea își caută temeiul incoruptibil al științei sale și-l identifică în ființa originară care există în mod necesar. El nu s-a lăsat însă înșelat de iluzii și a dezvăluit prin teoria aparenței transcendentele acea pornire a rațiunii de a induce în eroare, la fel de naturală ca și căutarea adevărului. Rațiunea are limite, iar transcenderea acestora generează doar o aparență de adevăr.

Centrarea pe subiecte și transformarea obiectului în fenomen dat simțurilor noastre și care este gândit a priori ca posibilitate a experienței îl opune pe Kant tradiției autoritare fundată pe doctrina aristotelică, a cărei reverberații amplificate în scolastică tulburau încă epoca modernă. Deși Kant nu face referiri explicite la tematizarea ființei în filosofia antică și medievală, pentru a-i înțelege corect raționamentele a căror concluzie este imposibilitatea unor dovezi speculative privind existența lui Dumnezeu, consider necesar ca înainte de a prezenta argumentul ontologic în variantele lui Anselm și Descartes să ne referim succint și la ideea lui Aristotel despre Primul Motor imobil. Preluând teza parmenidiană a ființei și identității între a fi și a gândi, Aristotel reconstruiește conceptul de principiu eliminând tot ceea ce ar genera contradicții, astfel că ideea Primului Motor nemișcat poate fi considerată un prim model al descrierii logice în ontologie. Ce spune Aristotel? Argumentând asupra mișcării ca fiind ceva ce putem percepe și înțelege, el

¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 470 (nota de subsol);

induce ideea de *mișcător nemișcat* (mai exact o postulează), care este cauză a mișcării și, totodată, cauză a inteligibilității mișcării. Or, starea veșnică de act ce-i este proprie Primului Motor imobil exclude posibilul, accidentul nu numai din însușirile-i intrinseci, ci și din gândirea ce descrie prin diverse predicate starea mișcătorului nemișcat. „De un astfel de Principiu atâră Cerul și natura” – dă verdictul Aristotel, adică enunță presupoziția absolută. De aici derivă stările particulare în care subzistă însă Principiul. Astfel, dacă existența Primului Motor, care este dată în mod necesar, se identifică cu Binele, atunci „Gândirea în sine are ca obiect cel mai mare bine în sine, iar Gândirea cea mai pură are ca obiect Binele cel mai pur”. Analogia trece pe nesimțite într-o relație de identitate. „Astfel, Gândirea se gândește pe sine însăși prin participarea la inteligibil, căci ea însăși devine inteligibilă intrând în atingere cu obiectul său și cugetându-l, astfel că intelectul și inteligibilul se confundă, devenind identice”¹. Conexiunea dintre logic și ontologic este evidentă și se va concretiza în teoria adevărului corespondentă. La acest adevăr minunat accedem și noi oamenii, lasă să se înțeleagă Aristotel, iar formularea argumentelor privind existența lui Dumnezeu exprimă implicit această aspirație.

1.2.1. Argumentele sau credința în rațiune

Anticii, și nu numai, credeau cu tărie că universul este expresia unei ordini spirituale impusă de Dumnezeu, astfel că această credință era și temeiul cunoașterii adecvate a lumii. *Credo ut intelligam* – afirma Anselm de Canterbury, adică el considera că cercetarea filosofică este neinteligibilă fără credință, dar în același timp și cunoașterea filosofică

¹ Aristotel, *Op. cit.*, p. 386 (XII, 7, 1072b);

este necesară înțelegerii credinței ca relație specială a omului cu Dumnezeu. Această conexiune necesară între credință și înțelegerea rațională are la el substanța unei rugăciuni în *Proslogion*, mai exact ceea ce numim *argumentul ontologic* începe creștinește: „Prin urmare, Doamne, care dai credinței înțelegere, dă-mi mie, pe cât știi tu să rânduiești aceasta, să înțeleg că ești, așa cum credem. Apoi că ești ceea ce credem”¹.

Dacă ceea ce există este creația lui Dumnezeu, atunci înseamnă că universul ne spune că există Dumnezeu. Dar ne mai spune și conștiința noastră și, evident, înainte de toate Scriptura care este inspirată de Dumnezeu. Gânditori creștini profunzi din Apus au considerat însă că nu este suficient să afirmi că *Dumnezeu există*, întrucât și acest enunț simplu, ca orice afirmație, trebuie dovedit, astfel că au crezut de cuviință să-și împlinească menirea construind în chip logic argumente ca dovezi indubitabile ale existenței lui Dumnezeu. Acestea țin de așa-zisa legitimare a teologiei naturale. În acest sens, istoria filosofiei reține: *argumentul ontologic*, *argumentul cosmologic*, *argumentul teleologic*, *argumentul moral*, *argumentul antropologic*. Întrucât acestea pot fi reduse la *argumentul ontologic*, care este temeiul lor subzistent, le voi prezenta sumar:

(i) Argumentul cosmologic

Acest argument apare în scrierile lui Platon și Aristotel, dar este reluat în scolastică, îndeosebi de Toma din Aquino. Ideea acestui argument este că lumea trebuie să aibă o cauză care o generează și-i conferă ordine. De altfel, Toma reia în acest sens de la Aristotel postulatul unui prin motor imobil, argumentând astfel existența unei cauze prime și necesare, adică a lui Dumnezeu.

¹Anselm de Canterbury, *Proslogion*, sau *Discurs despre existența lui Dumnezeu*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, p. 13;

Contraargument la argumentul cosmologic.

Împotriva evidenței simțului comun se opune logica. Cum arată Leszek Kolakowski, nu putem susține într-un mod asigurat și inatacabil că în șirul cauzelor care se implică trebuie să fie o cauză absolută, necondiționată. Astfel, logica pune clar în evidență eroarea „deoarece dintr-o expresie având forma $\Pi x \Sigma y (y \rightarrow x)$ nu se poate niciodată infera o expresie cu ordinea cuantificatorilor inversată (adică sub forma $\Sigma y \Pi x (y \rightarrow x)$), unde semnul $\rightarrow$ denotă orice fel de precedență, logică sau fizică”¹.

(ii) Argumentul teleologic

Argumentul în cauză poate fi considerat o variantă a argumentului cosmologic. El are ca temă existența ordinii, armoniei și a scopului în lume, ceea ce implică înseamnă că există un autor, iar acesta este Dumnezeu, întrucât doar o Ființă perfectă putea să conceapă și să realizeze lumea. Inițial, argumentul apare la Platon, dar a fost reluat cu multă râvnă în așa-zisul creștinism popular, context al ignoranței în care sofismul era greu de remarcat.

Contraargument la argumentul teleologic.

Identificarea și stabilirea unui scop în lume implică presupuziția unui autor care l-a fixat. Or, în acest caz luăm ca adevăr *a priori* ceea ce abia urmează să fie demonstrat, adică este vorba de *petitio principii* (anticiparea principiilor), o eroare în demonstrație analizată încă de Aristotel, care constă în a lua ca premise propoziții ce trebuie validate.

(iii) Argumentul moral

Argumentul susține ideea unei conștiințe morale înnăscute la toți oamenii, ceea ce le dă capacitatea de a alege

¹ Leszek Kolakowski, *Religia*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 64;

între bine și rău și, evident, de a-L căuta pe Dumnezeu ca exponent al Binelui Absolut. Or, de aici deducem existența unei legi morale universale, iar Legislatorul care a dat această lege este însuși Dumnezeu.

Contraargument la argumentul moral. Și în acest caz avem o variantă de *petitio principii*, adică postulăm pe cazuri individuale, pe exemplul unor oameni trăitori întru sfințenie, ceea ce trebuie demonstrat ca fiind universal. Or, prin inducție, pornind de la cazuri particulare, oricât ar fi numărul acestora de mare, concluzia nu poate fi decât probabilă, adică avem un adevăr relativ care este de neconceput când este vorba de Dumnezeu și Legea morală dată de El.

(iv) Argumentul antropologic

Prin acest argument se furnizează o dovadă indirectă a existenței lui Dumnezeu, adică omul ca și creatură ce are credință este mărturia existenței Creatorului.

Contraargument la argumentul antropologic. Argumentul este fals întrucât implică presupuziții empirice, ceea ce încalcă principiul logic al identității.

Să revenim la argumentul ontologic, mai precis la două dintre variantele sale.

1.2.1.1. Argumentul ontologic. Varianta anselmiană

Voi reda traducerea românească după textul original și apoi o rescriere a acestuia de către Alvin Plantinga într-o formă mai concisă.

„Prin urmare, Doamne, care dai credinței înțelegere, dă-mi mie, pe cât știi tu să rânduiești aceasta, să înțeleg că ești, așa cum credem. Apoi că ești ceea ce credem. Căci fără îndoială credem că tu ești ceva decât care nimic nu poate fi gândit mai mare. Ori poate nu e nimic de asemenea fire,

căci *spuse-n inima sa nesocotitul: Nu este Dumnezeu? E* sigur însă că nesocotitul însuși, de îndată ce aude ceea ce spun – ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare – înțelege ceea ce aude, iar ceea ce înțelege, în intelectul lui se află, chiar dacă nu înțelege că acesta este. [d] Căci una e ca un fapt să fie în minte, și alta a înțelege cum că faptul este. Atunci când pictorul gândește dinainte ceea ce va fi făcut, de fapt el are aceasta în minte, dar încă [228a] nu înțelege că este ceea ce nu a făcut deocamdată. De îndată însă ce a pictat, el va avea și-n minte, dar va și înțelege că lucrarea sa există. Este convins, așadar, nesocotitul că există ceva, fie și în intelect, decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, pentru că de îndată ce aude acesta, înțelege; iar ceea ce este înțeles, se află în intelect. Și e sigur că acela decât care nu-i cu putință a fi gândit ceva mai mare nu poate fi numai în intelect. Căci dacă se află numai în intelect, va fi mai mare ceva ce poate fi gândit că este și în fapt. Așadar, dacă acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare e doar în intelect, atunci acesta însuși este ceva decât care s-ar putea gândi ceva mai mare. E sigur însă că așa ceva nu se poate. Există, prin urmare, departe de orice îndoială, ceva decât care nu are sens a fi gândit ceva mai mare, și în intelect, și în fapt”¹. [b]

Observații critice

Ca structură speculativ – metafizică, argumentul lui Anselm este o răsturnare a trilemei lui Gorgias. Astfel avem:

- a.) **Comunicarea este posibilă** între credincios și ignorant, deși ignorantul neagă existența lui Dumnezeu
- b.) **Avem o cunoaștere prealabilă**, care este însăși posibilitatea comunicării. Pare evident că atât credinciosul, care afirmă existența lui Dumnezeu, cât

¹ Anselm de Canterbury, *Op. cit.*, p. 13-14;

și ignorantul care-L neagă cunosc la ce se referă numele „Dumnezeu”, adică la ființa Dumnezeu.

c.) **Este adevărat că Dumnezeu există.** Aserțiunea aceasta exprimă o stare existențială, întrucât cunoașterea presupune în mod necesar corespondența dintre concept și obiectul conceptului, dintre enunțul „Dumnezeu există” și existența lui Dumnezeu sau dintre subiectul logic Dumnezeu și subiectul real al credinței, Dumnezeu cel viu.

Dar ce neagă ignorantul? Sau are el competența de a nega?

Deoarece în subcapitolul următor, cât și la sfârșitul studiului, când vom analiza tematizarea ființei în etapa logico-semantică, vom reveni asupra argumentului ontologic, acum ne vom rezuma doar la unele observații privind contradicțiile interne din construcția lui Anselm. Nu este greu de remarcat că problema este la punctele (b) și (c). Cunoașterea prealabilă, evidențiată în (b), ca loc comun pentru credincios și ignorant este o concluzie sofistică. Astfel, aserțiunea credinciosului, și anume:

(i) *„Este adevărat că există Dumnezeu”*

exprimă credința într-o stare existențială. În schimb posibila aserțiune a ignorantului, adică:

(ii) *„Este adevărat că știu la ce se referă orice credincios când spune Dumnezeu există sau când eu însumi spun Dumnezeu nu există”*

este problematică și a cărei soluție este exclusiv în plan gnoseologic. Ignorantul înțelege din aserțiunea credinciosului că acesta își afirmă credința, iar când el însuși neagă existența lui Dumnezeu atunci își afirmă neștiința. Prin definiție, ignorantul este un om incult, fără cunoștințe elementare, astfel că el nu poate cunoaște ceea ce nu cunoaște și deci nu poate spune că nu există ceea ce nu

cunoaște, adică enunțul „Dumnezeu nu există” este o propoziție existențială care sună fals în gura ignorantului. De aici rezultă că aserțiunile credinciosului și ignorantului au un regim logic diferit.

Dar să redăm rescrierea argumentului în forma dată de Alvin Plantinga, adică a unor propoziții explicite:

„(1) *Dumnezeu există în intelect, dar nu și în realitate.*

(2) *Existența în realitate este mai mare decât existența numai în intelect.*

(3) *Existența lui Dumnezeu în realitate poate fi concepută.*

(4) *Dacă Dumnezeu ar exista în realitate, atunci el ar fi mai mare decât este conceput (rezultă din propozițiile (1) și (2)).*

(5) *Se poate concepe că se găsește o ființă mai mare decât Dumnezeu (derivă din (3) și (4)).*

(6) *Se poate concepe că se găsește o ființă mai mare decât ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput (deducem din(5), cu ajutorul definiției lui „Dumnezeu”).*

(7) *Este fals că se poate concepe că se găsește o ființă mai mare decât ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput.*

Întrucât (6) și (7) se contrazic reciproc, putem conchide că:

(8) *Este fals că Dumnezeu există în intelect, dar nu și în realitate*

Deci, dacă Dumnezeu există în intelect, el există și în realitate; dar este cât se poate de clar că el există în intelect, după cum ar mărturisi chiar și ignorantul; așadar, el există și în realitate”¹.

¹ Alvin Plantinga, *Natura necesității*, Editura Trei, București, 1998, p. 303-304;

Din rescrierea lui Plantinga reiese mai bine „jocul” pe care-l inițiază Anselm, și anume între intelect și ființă, între cea ce este conceput, cu posibilitățile și limitele posibilităților de a concepe ceva și obiectul conceperii. De asemenea, reies și contradicțiile interne ce blochează argumentul și care sunt depășite printr-o „alunecare” sofistică, de la ființa ideii la ființă.

Dar oare Parmenides nu definea ființa ca o relație de identitate între logic și ontologic, adică: „E tot una a gândi și a fi”?

1.2.1.2. Argumentul ontologic. Varianta carteziană

Kant consideră cartezian argumentul ontologic pe care îl respinge, deși Anselm de Canterbury este cel care l-a lansat pe „piața” ideilor. Descartes dă o variantă, în care construcția încearcă să pună în armonie deosebirea dintre Dumnezeu și existențele finite pe baza relației dintre esență și existență.

Descartes asimilează de pe poziția unui creștin ontologia lui Platon, a Ideilor, care stă la temeiul presupuziției ideilor înăscute, teorie amintită în *Introducere*. Cum gândește Descartes? Astfel, dacă eu ca om – spune el – adică ființă imperfectă, limitată posed ideea unei ființe desăvârșite, atunci înseamnă că eu nu sunt și nici nu pot fi autorul acestei idei, ci ființa care-i corespunde ideii, ceea ce înseamnă că existența lui Dumnezeu este evidentă, adică o evidență axiomatică.

Dar, pornind de la celebrul *Discurs asupra metodei*, pentru a ne conduce bine rațiunea și pentru a căuta adevărul în științe, să urmărim principalele articulații ale variantei carteziene a argumentului ontologic, pe care încercăm să le sintetizăm în propoziții clare, la fel cum a procedat Plantinga în cazul lui Anselm. În primul rând,

Descartes descoperă în adevărul propoziției *gândesc deci exist* „primul principiu al filosofiei”, în sensul că acest enunț simplu exprimă unitatea dintre *ratio essendi* și *ratio cognoscendi*, adică redă certitudinea existenței. Analizând structura umanului, respectiv distincția dintre suflet și corp, el constată că esența omului este gândirea. Sintetizând, avem prima propoziție a argumentului:

(1) *Gândirea este temeiul existenței umane.*

Dar această propoziție nu conține și criteriul adevărului, o regulă după care să distingem între valorile de adevăr ale judecăților noastre, adică între adevăr și fals, ceea ce implică îndoiala. Deci, ținând seama de propoziția (1), rezultă caracterul nedesăvârșit al existenței umane. Și atunci rezultă:

(2) *Omul, a cărei esență este gândirea, este o existență limitată.*

Omul are nenumărate și diferite cunoștințe despre cer, pământ, lumină, căldură etc. Dacă aceste cunoștințe sunt adevărate reiese că ele reflectă o anumită perfecțiune, iar dacă sunt false descriu indirect defectele rațiunii umane. Dar când este vorba de ideea unei ființe desăvârșite se pare că această idee nu-și are izvorul nici în rațiunea umană, nici în neant, întrucât ar fi contradictoriu să-și aibă o astfel de geneză. „Urma astfel că ea îmi fusese dată de o altă natură, într-adevăr mai desăvârșită decât mine și care să aibă chiar în sine toate perfecțiunile de care puteam să am eu idee, adică, pentru a mă exprima într-un cuvânt – Dumnezeu”. Rezultă:

(3) *Omul posedă ideea unei ființe perfecte.*

Și

(4) *Dumnezeu este ființa perfectă, adică El există ca referent al ideii din mintea omului.*

Întrucât ideea de ființă perfectă este prezentă în gândirea omului, în gândirea care este și esența ce-i determină existența, dar care nu este capabilă să producă

ideea unei ființe perfecte, atunci rezultă că omul nu este singur în lume și deci:

(5) Ființa perfectă există independent de om.

Dacă omul ar fi singur, respectiv n-ar exista Dumnezeu, atunci din faptul că omul este în posesia ideii unei ființe perfecte am deriva ideea că prin proprietățile sale el este infinit, etern, atotștiutor, atotputernic etc, adică ar fi ceea ce presupunem că este Dumnezeu. Dar întrucât omul comite erori și, deci, nu este sigur de valoarea de adevăr a unora dintre cunoștințele sale rezultă că nu este ființa perfectă, iar prin definiție Dumnezeu nu-i putea da idei imperfecte.

Premisa cunoașterii lui Dumnezeu este analiza ideii de Dumnezeu, corespondentul logic al ființei perfecte, idee pe care omul o posedă indubitabil. În acest caz trebuie să distingem clar între cunoașterea empirică și cunoașterea rațională, întrucât „este sigur că ideile de Dumnezeu și de suflet n-au fost niciodată în simțuri”. Doar cunoașterea rațională este certă, deoarece are ca temei existența lui Dumnezeu. În cuvintele filosofului: „Căci mai întâi, chiar ceea ce eu am luat adineauri ca regulă, și anume că lucrurile pe care le concepem foarte clar și distinct sunt toate adevărate – nu este sigur decât datorită faptului că Dumnezeu este sau există și că el este o ființă perfectă și că tot ceea ce este în noi vine de la el. De unde rezultă că ideile sau noțiunile noastre, fiind lucruri reale și care vin de la Dumnezeu în măsura în care sunt clare și distincte, nu pot fi decât adevărate.”¹ Aceasta înseamnă că:

(6) Omul este dependent de Dumnezeu

și

(7) Cunoașterea științifică își are temeiul în certitudinea metafizică, și anume:

¹ Descartes, *Texte filosofice*, Editura de stat pentru literatură științifică, București, 1952, p. 69-73;

Dumnezeu există.

Fără să insist, trebuie să spunem totuși că păcatul lui Descartes este echivalarea ontologică a esenței cu *summum* a proprietăților unei existențe cu însăși existența, care este prin excelență elementul extensional.

1.2.2. Despre idealul rațiunii pure

Kant nu pune niciodată și sub nici o formă problema dacă Dumnezeu există sau nu există. El nu este un sceptic radical, dar manifestă o atitudine sceptică sănătoasă față de modalitățile cunoașterii lui Dumnezeu, mai exact ale celor fondate pe rațiune, așa cum au fost susținute de speculația scolasticilor. Ideea de Dumnezeu trece dincolo de experiență, vizează totalitatea absolută în care experiența este cuprinsă ca o simplă parte. Or, transcenderea dincolo de limitele rațiunii legitimată pe seama experienței, generează o gravă eroare logică, binecunoscută dar ignorată *pars pro toto*, adică părțile sunt luate ca întreg.

Dacă, așa cum s-a văzut, categoriile intelectului au o funcție constitutivă în cunoaștere, în schimb ideile rațiunii, care sunt rupte cu totul de experiență, conferă doar o unitate sistematică procesului cunoașterii, adică au o funcție normativă. Dar în raport cu ideile Kant afirmă o instanță supremă – *idealul*, care este temeiul unei structuri de ordine sau o stare apologetică a ideilor. „Ceea ce pentru noi este un ideal – afirmă filosoful – pentru Platon era Idee a intelectului divin”¹. Asemănarea nu exclude diferența. În acest sens, întrucât pentru Kant ideile n-au sensul metafizic de existență în sine ca la Platon, rezultă că și idealul nu are forța creatoare a Ideii platoniciene, ci doar o forță practică, adică are funcția unui principiu regulativ ce dă seama de

¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 461;

posibilitatea desăvârșirii comportamentului uman. Cu idealul, putem spune, se trece de la cunoaștere și știință la înțelepciune. Astfel, corespondentul regulii, care elimină din cunoaștere posibilitatea erorilor, asigurându-i obiectivitatea este modelul, care asigură transformarea diversității individuale a comportamentului uman într-o conduită morală autocontrolabilă și acceptată social între două limite: obligatoriu și permis, adică o conciliere între datorie și libertate. În cuvintele lui Kant: „Așa cum Ideea dă *regula*, tot astfel idealul servește, în asemenea caz, ca *prototip* pentru determinarea completă a copiei; și nu avem alt criteriu al acțiunilor noastre decât comportarea acestui om divin din noi, cu care ne comparăm, ne judecăm și, prin aceasta ne corectăm, deși niciodată nu putem să-i atingem perfecțiunea”¹.

Dacă trecem din planul rațiunii practice în cel al rațiunii teoretice, atunci peste lume se așterne înșelătorea aparență transcendentă. Pentru rațiunea pură problema deschisă devine modul în care își reprezintă determinarea completă și necesară a tuturor lucrurilor, în condițiile în care cunoașterea completă a unui singur lucru presupune cunoașterea tuturor posibilităților, respectiv determinarea lui fie afirmativ, fie negativ. De aici Kant conchide că determinarea completă este un concept care nu poate fi prezentat „în totalitatea lui *in concreto*”, deci se bazează pe „o Idee, care nu-și are sediul decât în rațiune”. Din analiza lui Kant rezultă că Ideea despre „ansamblul oricărei posibilității” are o stare stranie, și anume:

1.) deși constituie condiția determinării complete a fiecărui lucru, ea însăși este nedeterminată, adică nu poate fi determinată mulțimea predicatelor ce o definesc;

2.) deși este subînțeleasă ca ansamblul tuturor predicatelor posibile, în calitate de concept original exclude

¹ *Ibidem*, p. 462;

predicatele date prin altele ca derivate, astfel că devine prin această purgație „un concept determinat complet a priori, care este determinat prin simpla Idee, prin urmare ea trebuie numită un *ideal* al rațiunii pure”.

3.) dacă examinăm toate predicatele, din perspectivă logică și transcendentă, rezultă că prin unele este reprezentată o existență, iar prin altele o non-existență¹.

La întrebarea *cum folosește rațiunea idealul transcendent*, Kant răspunde analizând structura unui silogism disjunctiv, care în opinia sa dă socoteală de modul în care se petrece determinarea logică a unui concept. Astfel, premisa majoră conține diviziunea sferei unui concept general, premisa minoră limitează sfera la o singură parte, iar concluzia determină conceptul prin partea afirmată în minoră. În cazul *idealului transcendent*, premisa majoră este: a) „un concept care cuprinde sub el *toate predicatele*”; b) „un concept care le cuprinde *în el*” premisa minoră conține „limitarea acestui *tot* al realității” prin realitatea atribuită lucrului, adică determinarea completă se face deci prin unul din membrii diviziunii, iar concluzia este că rațiunea în actul determinării complete și necesare a lucrurilor nu presupune existența unei ființe care este conformă idealului, ci Ideea ei”. Deci rezultă că denumirile date obiectului corespunzător idealului, și anume *ființa originară, ființa supremă și ființa ființelor* „nu desemnează un raport obiectiv al unui obiect real cu alte lucruri, ci raportul *Ideii* față de *concepte*, și ne lasă în totală ignoranță în ce privește existența unei ființe de o superioritate atât de eminentă”².

Ipostaziată, Ideea este Dumnezeu, ceea ce înseamnă că idealul rațiunii pure ar fi obiectul unei teologii transcendente și deci o asemenea utilizare a Ideii

¹ *Ibidem*, p. 464-465;

² *Ibidem*, p. 466-468;

transcendentale depășește limitele determinării ei sigure în experiență.

Cu aceste preparative putem aborda acum modul în care Kant demonstrează eroarea și inutilitatea celebrului argument ontologic.

1.2.2.1. Imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu

În desființarea fără drept de apel a oricărei demonstrații speculative privind existența lui Dumnezeu, Kant are în vedere ca premise două idei, și anume:

i) lucrul în sine este incognoscibil, întrucât în experiență ne este dat doar fenomenul lucrului care este construit cognitiv prin categoriile intelectului;

ii) existența nu-i o proprietate și deci este un sofism atribuirea predicatului existenței unui obiect pornind de la noțiunea obiectului; existența este doar condiția experienței.

Repet, întrucât argumentul ontologic este temeiul celorlalte dovezi analizate de Kant (dovada cosmologică și dovada fizico-teologică) și întrucât la acestea m-am referit în subcapitolul anterior, consider că este suficient ca probațiune pentru modul în care el gândește să abordăm doar contraargumentarea la acesta.

Dintotdeauna se pare că oameni au avut în vedere ca speranță și credință „ființa absolut necesară”, numai că atunci când s-a încercat și o întemeiere rațională a credinței „s-a depus trudă nu atât pentru a înțelege dacă și cum poate fi chiar și numai gândit un lucru de felul acesta, cât mai curând pentru a-i dovedi existența”¹.

Dar conceptul de existență este problematic, îndeosebi când este vorba de ființa absolută. De exemplu,

¹ Ibidem, p. 475-476;

anticul Gorgias arată ce absurdități sunt generate când încercăm să raționăm asupra relațiilor dintre existență și non-existență, dintre acestea și gândire. „Nu înseamnă că, dacă cineva se gândește la un om care zboară sau la niște care ce aleargă pe suprafața mării, omul zboară în adevăr, sau carele chiar și aleargă pe mare.” De asemenea, Gorgias anticipează și problema lumilor ficționale. El dă exemple elocvente, și anume: „dacă existentului i se atribuie predicatul *a putea fi gândit*, non-existentului îi va corespunde predicatul *a nu putea fi gândit*. Ceea ce este absurd. De pildă, Scylla și Himera și multe alte lucruri care nu există, iată că totuși sunt gândite”¹. Prin urmare, trebuie să facem o distincție clară între actul gândirii și actul cunoașterii.

L-am amintit pe Gorgias pentru a evidenția, prin comparație față de jocul sofismelor, efortul lui Kant de a asigura coerență și claritate demonstrației sale privind eroarea argumentului ontologic.

Dacă am recurge la o definiție nominală privind ființa supremă – afirmă Kant – problema rămâne nerezolvată. Concret, am avea:

(1) Ființa absolut necesară este ființa a cărei non-existență este imposibilă.

În spiritul lui Kant consider și eu că acest gen de definiție nu numai că nu aduce vreun spor în cunoaștere, ci mai grav este că se regăsește ca premisă în autoamăgirea dată printr-un argument relativ la ignoranța (*argumentum ad ignorantiam*), argument cultivat la nivelul simțului comun, adică la nivelul simțului comun se poate afirma:

Nu este imposibil să existe o ființă absolut necesară.

Dacă non-existența ființei absolute necesare este imposibilă, atunci este posibil ca ea să existe.

¹ Gorgias, „Despre non-existent și despre existent”, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol II, partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 463-464;

Prin urmare, este posibil să existe ființa absolut necesară

Această ființă absolută este concepută necondiționat-necesară. Iar nenumăratele exemple date în acest sens au indus, cu familiaritatea lor, eroarea în gândire. Prin analogie, Kant dă un exemplu din geometrie. Astfel, pornind de la judecata absolut necesară (o definiție):

(2) *Triumghiul este figura geometrică ce are trei unghiuri*

s-a ajuns la ipostazierea acestei „figuri” date aici ca subiect logic într-un obiect matematic existent în afara intelectului nostru, într-o sferă ontică specială de tip platonician.

Kant atrage atenția că „necesitatea absolută a judecății nu este decât o necesitate condiționată a lucrului sau a predicatului în judecată” și, deci, trebuie să înțelegem că este o iluzie echivalarea necesității logice cu necesitatea ontologică. Mai exact ar fi o eroare gravă să credem că regula identității este funcțională între concept și ceea ce desemnează conceptul. O aplicare prin abuz ar anula de la sine acest principiu, în sensul că supoziția de existență asigură un sens conceptului și judecății, iar existența indică obiectul conceptului dat în simțuri și în gândirea ce leagă ceva de simțuri.

Pentru a fi mai explicit, Kant recurge la un exercițiu. Suprimând predicatul unei judecăți sintetice de tipul *S este P* rezultă o contradicție, iar dacă sunt suprimați ambii termeni nu mai există nimic și, deci, dispare de la sine și contradicția. Fie propoziția:

(3) *Dumnezeu este atotputernic.*

Ei bine, dacă suprimăm predicatul „atotputernic” rezultă clar o contradicție, întrucât negăm existența uneia dintre proprietățile ființei absolute „al cărei concept este

identic cu ea” și prin urmare îi negăm și infinitatea. Dar dacă se dă propoziția:

(4) *Dumnezeu nu există.*

atunci nu este dată nici atotputernicia, nici infinitatea, nici bunătatea etc., adică nici unul din predicatele Lui, ele fiind suprimate odată cu subiectul și ca atare nu mai avem nici o contradicție între ideea de Dumnezeu și conceptele care îl definesc.

Dar Kant ia în calcul și ipoteza susținută la nivelul simțului comun, și anume că există un singur subiect absolut necesar care nu poate fi suprimat, precizând însă că odată cu afirmarea acestui concept implicit s-a strecurat o contradicție. Mai exact, în conceptul acestui subiect, chiar dacă este gândit doar ca posibilitate, s-a strecurat și conceptul existenței lui. Dar în mediul aparenței transcendente putem fi înșelați să trecem fără să sesizăm de la posibilitatea logică a conceptelor la posibilitatea reală a lucrurilor. El îi provoacă pe imaginarii săi interlocutori să gândească asupra unei judecăți de forma:

(5) *X există.*

Dacă această judecată este considerată analitică, atunci prin existența lui **X** nu se adaugă nimic la ideea despre **X**. În acest caz fie ideea de **X** este însăși obiectul **X**, fie s-a presupus o existență posibilă a cărei posibilitate este conchisă logic, astfel că avem doar o „nenorocită tautologie” – cu expresia lui Kant. Aceasta înseamnă că propoziția „**X** există” este o formă ambiguă a relației de identitate $A = A$, adică predicatorul repetă conținutul subiectului fără a spune ceva nou. Înlocuind pe **X** cu numele „Dumnezeu”, atunci propoziția „Dumnezeu există” trebuie citită corect „Dumnezeu este Dumnezeu”, adică El este egal cu El însuși.

Dacă, dimpotrivă, considerăm propoziția (5) judecată existențială, cum e și firesc, care este sintetică, atunci suprimarea predicatorului generează o contradicție.

Predicatul logic poate fi însuși subiectul în cazul unei judecăți analitice, întrucât în logică se face abstracție de conținut. În schimb, determinarea este operația de predicție prin care într-o judecată sintetică se dau însușiri noi subiectului sau prin care subiectul este pus în relație cu ceva exterior lui, dar din care poate rezulta tot o proprietate determinată a subiectului. Ca exemplu, revenim la propoziția:

(3) *Dumnezeu este atotputernic.*

și propunem:

(6) *Dumnezeu este creatorul lumii.*

În ambele propoziții verbul *a fi* are funcția unei relații între subiectul logic și predicatul logic, adică nu este predicat real. De pildă, „judecata: *Dumnezeu este atotputernic* conține două concepte, care își au obiectele lor: Dumnezeu și atotputernicia; micul cuvânt *este* nu e vreun predicat în plus, ci numai ceea ce propune predicatul în relație cu subiectul.” Reluăm propoziția (5) într-o formă personalizată:

(5a) *Dumnezeu este.*

Remarcăm aici că *este* exprimă prezența subiectului în sine cu toate predicatele lui, adică este pus „obiectul în relație cu conceptul meu”. De aici rezultă că dacă „la conceptul care exprimă numai posibilitatea nu se poate adăuga nimic mai mult, prin faptul că eu gândesc obiectul lui ca absolut dat”, atunci și „realul nu conține nimic mai mult decât simplul posibil”.

Dar posibilitatea lucrurilor, existența lor, nu poate fi determinată direct din posibilitatea conceptelor. Avem conștiința existenței unui obiect fie nemijlocit prin simțuri, fixându-l în spațiu și timp, fie prin raționamente care însă fac conexiunea cu obiectul dat ca fenomen al simțurilor. În cazul obiectelor gândirii pure – spune Kant – „nu există absolut nici un mijloc de a cunoaște existența lor”, astfel că existența ființei absolut necesare, ruptă cu totul de

experiență „nu poate fi declarată, desigur, în mod absolut ca imposibilă, ea însă este o supoziție pe care nu o putem justifica prin nimic”. Conceptul de Dumnezeu este numai o Idee, care „este, prin ea singură, cu totul incapabilă să extindă cunoașterea noastră cu privire la ceea ce există”¹.

În marginea argumentului relativ la ignoranță (ceea ce nu-i imposibil este posibil) este însă justificată ironia lui Kant față de dovada ontologică, întrucât aduce atâta spor în cunoașterea lui Dumnezeu cât spor aduce averii unui negustor adăugarea câtorva zerouri în registrul de socoteli, cifră goală, fără acoperirea banilor din casă.

Rezumativ la această problemă a determinării ființei necondiționat – necesare, în monumentală sa *Histoire de la philosophie*, Emile Bréhier afirmă că „gândirea pură nu este mai probantă ca experiența” și ca atare nici „în acest caz privilegiat în care ea posedă noțiunea de *ens realissimum* nu poate da temei existenței fără o intuiție sensibilă, care lipsește aici cu totul”².

Și acum să recapitulăm într-o formă sintetică, sub forma unor propoziții explicite, contraargumentul lui Kant la argumentul ontologic:

(1) Un concept este ansamblul determinărilor prin care este denotat un obiect real sau presupus.

(2) Conceptul unei ființe absolut necesare este un concept pur al rațiunii, care este totalitatea absolută a determinărilor unui obiect presupus ca posibil.

(3) Ființa absolut necesară denotată prin conceptul pur al rațiunii este prin definiție ființa perfectă a cărei non-existență este imposibilă.

(4) Din (3) rezultă tentația să se argumenteze în baza principiului necontradicției, adică să se afirme că dacă X este imposibil, atunci X este posibil. Dar aici se

¹ Immanuel Kant, *Op. cit.*, p. 476-481;

² Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome II, *La philosophie moderne*, Librairie Felix Alcan, Paris, 1930, p. 544;

strecoară o eroare logică prin încălcarea principiului identității și, deci, nu putem echivala *posibil* cu *adevărul* și *imposibilul* cu *falsul*.

(5) Dacă supoziția de existență dă sens unei definiții, în schimb este contradictoriu să se introducă în conceptul unui lucru gândit numai ca posibil și conceptul existenței lui. Așadar, este un fals ipostazierea obiectului gândirii într-o entitate ontică.

(6) Din (5) rezultă, după criteriul logic al posibilității că obiectul unui concept determinat prin notele posibilității nu se diferențiază de *nihil negativum*.

(7) Din (5) și (6) reiese că dacă acceptăm ca analitică propoziția „Dumnezeu este”, atunci avem o simplă tautologie, adică se afirmă o identitate formală: „Dumnezeu este Dumnezeu”, iar dacă o considerăm ca existențială și sintetică, atunci suprimarea predicatelor ce convin subiectului, respectiv atotputernic, infinit, bun etc., generează o contradicție, ceea ce contravine supoziției unei ființe absolute dată în (3).

(8) În baza relației de adecvare a conceptului la obiectul său, rezultă că dacă la conceptul ce exprimă posibilitatea nu se poate adăuga nimic mai mult, obiectul lui fiind absolut dat, atunci și realul nu conține decât simplul posibil.

(9) Din (8) reiese că ființa absolut necesară este posibilă, ceea ce înseamnă că nu se poate dovedi teoretic nici că există, nici că nu există și, deci, argumentul ontologic este blocat în planul formal al posibilului, adică este falsă concluzia sa.

1.2.2.2. Existența lui Dumnezeu ca postulat al rațiunii practice

Cu demonstrarea imposibilității unor dovezi speculative privind existența lui Dumnezeu, Kant nu alunecă nici spre ateism, nici spre deism. Dimpotrivă, el manifestă un interes sănătos față de relația rațiune – credință. Distincția de sens pe care o operează în *Critica rațiunii pure*, relativă la obiect, între *fenomen* și *lucru în sine* se regăsește simetric în diferența dintre *rațiunea teoretică* și *rațiunea practică*, instanțe ce se presupun în interesele omului. Astfel – spune el – „nu pot deci măcar admite pe Dumnezeu, libertatea și nemurirea în favoarea folosirii practice necesare a rațiunii mele, dacă nu-i iau totodată rațiunii speculative pretenția la cunoașteri exagerate”. Referința limitei și a diferenței legitimează atitudinea lui Kant de a demonstra falsitatea subtililor dovezi speculative despre existența lui Dumnezeu, în care au crezut unii dintre filosofi creștini din Occident timp de secole. Actul lui Kant este al unui creștin adevărat și al unui reformator în filosofie. Paradoxal, în rătăcire au căzut tocmai acei filosofi care au crezut că întăresc credința în Dumnezeu prin argumente (aparent) logice. Așadar, metafizica tradițională de tip scolastic „e adevăratul izvor al oricărei necredințe contrare moralității, necredință care este totdeauna foarte dogmatică”¹.

Adevărul lui Kant privind demonstrarea falsității celor trei argumente privind existența lui Dumnezeu poate fi înțeles și extralogic, din afară, prin comparație cu adevărul lui Iov enunțat în două întrebări teribile pentru Bildad, Elifaz, Țofar și Elihu, care erau, chipurile, avocații lui Dumnezeu și pledau exclusiv determinist pe schema cauză-efect. Întrebările lui Iov sunt: „Oare de dragul lui

¹ Immanuel Kant, *Op. cit.*, p. 30-31;

Dumnezeu, spuneți voi lucruri strâmbe și spre apărarea Lui croiți minciuni?” (Iov: 13, 7); „Și dacă ar fi să vă cerceteze, ar fi bine de voi, sau vreți să-L înșelați cum înșelați un om? Desigur El vă va osândi dacă în ascuns vreți să fiți părtinitori cu El” (Iov: 13, 9-10). Cu siguranță, nu trebuie să-i asemănăm pe Augustin, Anselm, Descartes, Pascal etc. cu „prietenii” biblicului Iov, dar nici nu putem închide ochii la analogia cu situația descrisă în *Cartea lui Iov*, adică de a construi argumente exclusiv prin recurs la rațiunea speculativă.

Revenind, precizez pe scurt: Kant își justifică libertatea de a gândi imposibilitatea cunoașterii teoretice a lui Dumnezeu și, totodată, de a-și gândi această libertate pe temeiul moral al relației sale cu Dumnezeu.

Proclamând „primatul rațiunii pure practice în legătură cu rațiunea pură speculativă”¹, Kant avansează premisa de la care trebuie pornit pentru a găsi principiile fundamentale ale ordinii morale a lumii, mai exact ale relației omului cu divinitatea. Pentru Kant – cum atât de frumos arăta Jean Beaufret – „viața morală este un document al absolutului care dovedește că noi aparținem absolutului”. Mai mult, sub influența genialului său mentor „întregul idealism post – kantian decurge din această prezență a absolutului. Viața morală nu constituie o reflectare a absolutului, ea este prezență a acestuia: legea morală e tot ce avem de la Dumnezeu”².

După distincția *rațiune teoretică – rațiune practică*, în această succintă introducere la analiza postulatului moral al existenței lui Dumnezeu mai trebuie să înțelegem cum poate fi definit *conceptul unui obiect al rațiunii pure practice*. Acest concept este „reprezentarea unui obiect ca

¹ Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor, Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București, 1972, p. 210-212;

² Jean Beaufret, *Op. cit.*, p. 61;

un efect posibil prin libertate”, obiect ce se realizează prin acordul voinței cu acțiunea. Un obiect al rațiunii practice este dat în judecată prin distincția dintre posibilitatea sau imposibilitatea de a voi o acțiune și rezultatul acesteia. Evident, în planul rațiunii practice nu operăm cu posibilitatea formală, ci cu „posibilitatea morală”, care „trebuie să preceadă acțiunea; căci în acest caz nu obiectul, ci legea voinței este principiul determinant al acțiunii”. Rezultă că „singurele obiecte ale unei rațiuni practice sunt deci cele de *Bine și Rău*”¹.

Omul este liber să aleagă între bine și rău, astfel că relativ la aceste concepte Kant fixează douăsprezece categorii ale libertății într-o anumită simetrie cu categoriile intelectului, numai că acestea nu sunt forme ale gândirii, ci concepte practice elementare cu funcția determinării unui liber arbitru. Tabela categoriilor libertății cu privire la conceptele de bine și rău este următoarea:

1. Categoriile cantității

- a) Subiectiv, după maxime (*opinii practice ale individului*)
- b) Obiectiv, după principii (*precepte*)
- c) Principii *a priori*, atât obiective cât și subiective, ale libertății (legi)

2. Categoriile calității

- a) Reguli practice de acțiune (Perceptive)
- b) Reguli practice ale omiterii (Prohibitive)
- c) Reguli practice ale excepțiilor (Exceptive)

3. Categoriile relației

- a) Cu personalitatea
- b) Cu starea persoanei
- c) Reciprocă, a unei persoane cu starea altelei

4. Categoriile modalității

- a) Permisul și interzisul

¹ Immanuel Kant, *Op. cit.*, p. 146;

- b) Datoria și contrarul datoriei
- c) Datoria perfectă și datoria imperfectă

Dar „libertatea este, asemenea tuturor celorlalte idei ale rațiunii, un *concept problematic*, o problemă eternă a gândirii umane”, întrucât nu poate fi determinată, adică nici dovedită și nici infirmată. În contextul ordinii morale „libertatea trebuie acceptată ca o condiție transcendentă a legii morale, a imperativului categoric”¹. Deși libertatea este o condiție a manifestării omului, *datoria* sau *opusul datoriei* dă mărturie de acordul voinței cu legea morală. Și totuși Kant introduce nuanțe. Datoria ia chipul *imperativului ipotetic* sau a *imperativului categoric*. Kant dă patru formulări ale imperativului categoric, și anume o formulă originală, de bază și trei derivate, în toate insistându-se pe acordul dintre universalitatea legii morale și libertatea omului. În a treia formulă derivată se precizează că individul uman este supus „propriei lui legislații” – spune Kant, adică acționează conform voinței lui, dar a cărei scop este universal, caracter dat a priori de conștiința morală comună. Cum se exprimă Joseph Vialatoux, aici se „enunță autonomia ca principiu fundamental al moralității”².

În fine, acum putem aborda existența lui Dumnezeu ca postulat moral, nu înainte însă de a distinge tehnic între un postulat și un argument. Argumentul este un raționament în care din premise, respectiv judecăți adevărate sau presupus adevărate, este dedusă concluzia. În cazul argumentului moral premisele pot fi formulate astfel:

- (1) *Conștiința morală este înmăscută.*
- (2) *Conștiința morală este expresia unei ordini morale în univers.*

Iar concluzia este:

¹ Viorel Colțescu, *Op. cit.*, p. 128;

² Joseph Vialatoux, *La morale de Kant*, P. U.F., Paris, 1968, p. 46;

(3) *Ordinea morală este efectul unei cauze absolute, care nu poate fi decât Dumnezeu.*

(4) *Dumnezeu există.*

Postulatul este un enunț prim, nederivat din alte propoziții, care exprimă un adevăr universal, presupus dar indemonstrabil, care satisface cerința întemeierii noncontradictorii a unei teorii sau concepții. În *Critica rațiunii practice* Kant enunță trei postulate prin care se stabilește o *realitate practică* și întrucât sunt „supoziții necesare” ele „procură Ideilor rațiunii speculative în general (cu ajutorul raportului lor cu ceea ce este practic) realitate obiectivă și le justifică ca concepte, a căror posibilitate altfel ea nu s-ar fi putut încumeta nici măcar s-o afirme”¹. Sunt date postulatele *nemuririi, libertății și existenței lui Dumnezeu*. Legea morală implică *moralitatea și fericirea* ca elemente ale *Binelui suveran*. Dacă moralitatea poate fi soluționată doar în eternitate, prin acceptarea postulatului *nemuririi*, atunci *fericirea* corespunzătoare moralității este posibilă „sub supoziția existenței unei cauze adecvate acestui efect, adică să postuleze *existența lui Dumnezeu* ca ținând în chip necesar de posibilitatea *Binelui suveran* (obiect al voinței noastre care este legat în chip necesar de legislația morală a rațiunii pure)”². Or, aceasta înseamnă că existența lui Dumnezeu este corelatul practic și necesar al *Binelui suveran*.

Întrucât fericirea este percepută ca viață fericită a unui om, reiese că pentru a face inteligibil acest concept trebuie să avem în vedere trei raporturi care se presupun: i) între moralitate și fericire; ii) între natura umană și legea voinței; iii) între aceste raporturi și reprezentarea lor ca lege, ca datorie. Or, putem gândi aceste relații structurale pentru ordinea morală a lumii umane numai dacă admitem o cauză

¹ Immanuel Kant, *Op. cit.*, p. 222-223;

² *Ibidem*, p. 215;

supremă a naturii, diferită de natură, care să aibă inteligență și voință morală. Mai exact, existența lui Dumnezeu o gândim practic în temeiul „postulatului posibilității Binelui suveran derivat (al celei mai bune lumi)”, care „este în același timp posibilitatea unui *suveran Bine originar*, anume al existenței lui Dumnezeu”¹. Pe scurt, este necesar din punct de vedere moral ca omul să admită existența lui Dumnezeu.

Necesitatea morală este subiectivă, dar asumată ca datorie devine în contextul creștinismului însăși esența unei voințe libere, ceea ce înseamnă că nici frica asupra căreia insistă *Vechiul Testament* și nici speranța afirmată de tradiția creștină nu pot fi admise ca principii ale moralei creștine, întrucât „ar distruge toată valoarea morală a acțiunilor”², însăși adevărul credinței. Fericirea pentru creștini – lasă să se înțeleagă Kant – este forma sublimă a datoriei de a-ți trăi viața cu demnitate, adică fericirea nu-i o răsplată condiționată și nici speranța viitoare într-o altă lume, ci întâmpinarea zi de zi în sfințenie a lui Dumnezeu.

Ca o recapitulare, vom relua postulatul și argumentația lui Kant sub forma unor propoziții.

(1) Legea morală implică *moralitatea și fericirea* ca beneficiu al moralității, care este posibilă sub supoziția existenței lui Dumnezeu.

(2) Supoziția existenței lui Dumnezeu este corelatul practic al Binelui suveran derivat ca fiind cea mai bună lume posibilă.

(3) Fericirea este starea unei ființe raționale în lume, a cărei viață în plenitudinea ei se desfășoară după propria dorință și voință.

¹ *Ibidem*, p. 216;

² *Ibidem*, p. 220;

(4) Legea morală în sine nu condiționează conexiunea necesară între moralitate și fericire, dar Binele suveran, ca obiect al rațiunii practice, presupune o astfel de conexiune.

(5) Din (3) și (4) rezultă necesitatea unui postulat privind existența unei cauze a naturii întregi, care cuprinde deci și natura umană, cauză însă diferită de natură. Această cauză supremă trebuie să conțină principiul acordului dintre moralitate și fericire complementar acordului dintre natură și voința ființelor raționale, dintre acestea și reprezentarea lor ca lege, ca datorie.

(6) Din (2) și (5) reiese că Binele suveran ca obiect al rațiunii practice nu este posibil decât dacă admitem o cauză supremă, care are proprietățile unei ființe raționale și o voință morală.

(7) *O primă concluzie:* existența lui Dumnezeu o gândim practic în temeiul „postulatului posibilității *Binelui suveran derivat* (al celei mai bune lumi)”, care „este în același timp postulatul realității unui *suveran Bine originar*, anume al existenței lui Dumnezeu”.

(8) *A doua concluzie:* este necesar să presupunem posibilitatea Binelui suveran, care fiind sub condiția existenței lui Dumnezeu, leagă supoziția existenței divine cu datoria, adică este necesar din punct de vedere moral ca omul să admită existența lui Dumnezeu

Anexă la postulatul moral al existenței lui Dumnezeu

(1) Necesitatea morală este subiectivă și nu obiectivă. Nu poate fi o datorie pentru om să admită că există o floare, fulgul de nea sau chiar Dumnezeu. Obligația de a admite orice entitate existențială implică numai autonomia rațiunii. Rezultă că a admite existența lui Dumnezeu este un act de conștiință, act ce presupune două aspecte: i) existența absolută ca principiu explicativ ține de rațiunea teoretică și se poate numi *ipoteză*; ii) existența absolută în raport cu

inteligibilitatea Binelui suveran ca obiect al rațiunii practice se poate numi *credință*, și anume credința pură a rațiunii.

(2) Legea morală prin conceptul de Bine suveran ca obiect și scop al rațiunii practice conduce cu necesitate la religie, la echivalarea datoriei cu porunca divină. Or, de aici rezultă că frica și speranța nu pot fi principii ale moralei creștine ci doar stări afective, întrucât dacă ar fi atunci n-ar putea fi libertatea voinței și autonomia rațiunii și implicit s-ar distruge a priori valoarea morală a actului de credință.

(3) Omul este un scop în sine, ceea ce înseamnă că umanitatea este sfântă, concluzie ce rezultă și din faptul că omul este subiectul legii morale.

1.3. Religia și emanciparea religioasă

Kant a fost un spirit religios profund, un bun și adevărat creștin. Desigur, această afirmație ar putea fi contestată, fie invocându-se principiile unui anumit cult de care Kant este străin, fie apelându-se la o definiție aproximativă a vieții religioase, și anume că aceasta înseamnă trăire intensă, ardere mistică, în timp ce filosoful pune accentul pe supremația rațiunii. La ipotetica obiecție se poate răspunde: (i) trăirea este expresia afectivității, iar afectivitatea este definită ca starea instabilă a individului; (ii) raționalitatea este starea stabilă a omului ca ființă generică, ceea ce înseamnă o transcendere a stărilor conjuncturale și individuale. Ca ilustrare intuitivă avem episodul ieșirii din Egipt. Când Moise coboară cu tablele legii, expresie a credinței și raționalității relației om – Dumnezeu, jos în vale iraționalul a irumpt în serbări și orgii închinat vișelului de aur. Legile din *Decalog* sunt legi morale empirice a căror structură este inteligibilă prin formula:

(1) *Oricare evreu trebuie să nu facă x.*

De aici înțelegem că:

Oricare $\equiv$ universalitatea legii, respectiv toți evreii cad fără excepție sub incidența celor zece porunci.

Evreu $\equiv$ ființa rațională, capabilă să înțeleagă voința divină și rațiunea legilor, dar care aparține unei comunități distincte – „poporul ales”.

Trebuie să nu facă x $\equiv$ necesitatea deontică (interdicția), respectiv în fiecare poruncă (să nu ai alți dumnezei, să nu ucizi, să nu furi etc) interdicția, trebuie asumată în spiritul apartenenței la comunitatea „poporului ales” ca popor al lui Dumnezeu. Totodată, Decalogul trebuie asumat întreg, ca și cum ar fi o singură lege.

Opusul formulei (1) ar putea fi:

(2) *Oricare om poate să facă x, să nu facă x sau să considere x ceva de ordinul indiferenței.*

Formula (2), cum ușor se observă, este relativizată, mai exact nu sunt date condiții personalizate ca în (1).

Despre concepția lui Kant privind *religia rațională* insistă Ion Petrovici. Comentând studiile de filosofie practică ale lui Kant el are în vedere ca punct de pornire diferența dintre *fapta aparent morală* și *fapta autentic morală*. Astfel, *binele* nu poate fi sub nici o formă rezultatul unui act individual întâmplător, al unei porniri sentimentale generoase, ci numai și numai corelatul datoriei. Cred că i-a fost greu unui gânditor de gintă latină să scrie: „Oamenii indiferenți și reci, lipsiți de porniri mărinimoase, când reușesc să facă bine neajutați de nici o înclinație sentimentală, reprezintă cea mai înaltă valoare morală”¹. Asta înseamnă că și în viața religioasă nu sentimentul, ci datoria este baza solidă.

Sub influența educației pietiste, Kant consideră că valoarea religiei este dată de morală. În acest sens, J.

¹ Ion Petrovici, *Kant. Viața și opera*, Eurosong Book, 1998, p. 182;

Beaufret afirmă că pentru el „adevărata rugăciune e datoria”¹. Kant credea cu tărie că voința lui Dumnezeu este ca omul să manifeste o credință activă, a cărei scop este desăvârșirea umanității în propria persoană, cât și în persoana semenului. Or, nu este greu de remarcat că în această ipostază a imperativului categoric se regăsește ca miez, ca substanță, porunca lui Iisus Hristos, și anume „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși” (Matei 22, 39). Scopul este unic atât pentru religia creștină, cât și pentru morala de inspirație creștină, adică omul este scop în sine, iar expresia acesteia este desăvârșirea umanității din noi.

O analiză pertinentă a celor două „porunci” din Noul Testament, adică „Să iubești pe Domnul Dumnezeu tău...” și complementar „Să iubești pe aproapele tău...” ne dezvăluie că acestea nu mai sunt legi morale empirice de genul celor din Decalog, ci imperative categorice inteligibile. Iubirea lui Dumnezeu și iubirea aproapelui nu poate fi identificată cu un act sensibil precum cele aflate sub interdicția vechilor legi, adică uciderea unui om, furtul, preacurvia etc. Necesitatea iubirii are o motivație spirituală profundă și autentică, care să nu fie determinată pe ceva contingent, adică obligativitatea iubirii (Să iubești pe aproapele tău...) ca necesitate deontică vizează o voință reglată de principiile rațiunii. Astfel, sfîntenia relației om-Dumnezeu și semen-semen este un concept ce transcende planul empiric, iar „porunca” *să iubești* este asumată de omul religios ca și cum, imperativul exterior *trebuie* a devenit *vreau*, adică o normă interioară. În acest sens trebuie înțeles Kant. „Religia în limitele rațiunii – afirmă Mircea Flonta – înseamnă pentru Kant întemeierea religiei pe moralitate, așadar pe rațiune practică. Omul ca ființă autonomă, ca ființă care acționează în mod liber, recunoaște rațiunea practică drept autoritate supremă. Iar

¹ Jean Beaufret, *Op. cit.*, p. 66;

recunoașterea autorității rațiunii înseamnă acceptarea supremației legii morale, ceea ce conduce inevitabil la religie”¹.

Kant se delimitează clar de contemporanii săi care promovau prin filosofia luminilor distanțarea de religiile istorice, emanciparea de sub tutela Bisericii tradiționale, el considerând emanciparea persoanei ca act religios, adică prin religie. Desigur, atitudinea lui Kant nu este una comună și ușor de înțeles. Nu știu dacă un tradiționalist citind în prefața primei ediții a *Criticii rațiunii pure* o observație referitoare la autoritatea Bisericii și justiției va accepta măcar să analizeze această notă. Kant afirmă un imperativ nou pentru epoca sa, și anume: „Secolul nostru este adevăratul secol al criticii căreia totul trebuie să i se supună. Religia, prin *sanctitatea* ei, și *legislația*, prin *maiestatea* ei vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli juste și nu pot pretinde stima sinceră, pe care rațiunea o acordă numai aceluia care a putut face față examenului ei liber și public”². Emanciparea prin religie este un act rațional și înseamnă desăvârșire morală. Așadar, Kant nu opune credința religioasă rațiunii, cum au făcut-o contemporanii săi și ai noștri. El considera religia o formă sui generis de manifestare a rațiunii practice. „În scrierea lui despre religie – arată M. Flonta – Kant se va strădui să releve în tradiția creștină înțelesuri ce sunt în armonie cu imperativele legii morale, imperative pe care le va caracteriza drept *învățăturile cele mai sfinte ale rațiunii*”³. De altfel, caracterul universal al religiei este dat de rațiune.

¹ Mircea Flonta, „Ideea kantiană a luminării”, în *Filosofia practică a lui Kant* (coord. Mircea Flonta; Hans – Klaus Keul), Polirom, Iași, 2000, p. 256;

² Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 13;

³ Mircea Flonta, *Op. cit.*, p. 257;

II. IDEEA DE ABSOLUT LA HEGEL

2.1. O perspectivă generală

Dacă Immanuel Kant poate fi considerat un reformator în filosofie, identitate percepută popular prin expresia „răsturnare coperniciană”, în schimb Georg Wilhelm Friedrich Hegel este un autentic restaurator, dar și creator totodată, care desăvârșește etapa metafizic-ontologică a filosofiei, etapă istorică originată în presocratici. El este un filosof cu spiritul sintezei dialectice, comprimând sub conceptul de totalitate întreaga existență de la nimicul pur la spiritul absolut. Cu Hegel lumea este întregită, adică inclusiv incognoscibilul lucrul în sine este recuperat și supus logicii, asemeni oricărui fenomen spiritual sau material, astfel că rațiunea nu mai intră în conflict cu sine când este față în față cu absolutul. Mai mult, contradicțiile înțelese de Kant ca „păcate” ale rațiunii sunt redefinite ca principii ale devenirii. Logica hegeliană fiind dialectică este o logică a contradicției, opusă logicii formale, analitice. Se poate afirma că Hegel restaurează funcția originară a filosofiei, așa cum au intuit-o vechii greci în însumarea complementară a fizicii, metafizicii și teologiei, adică rostul ei este de a construi conceptual absolutul și implicit de a-l înțelege, iar logica are menirea de a demonstra că adevărul despre real ca întreg este cognoscibil.

Nu exagerăm dacă spunem că Hegel ca filosof ce aparține erei creștine recompile din concepte, relații, legi și principii logice ceea ce descrie revelația biblică. Jean Beaufret afirmă, în acest sens, că ideea hegeliană de sistem al științei, sub care funcționează complementar cele două mari opere ale filosofului, are o vădită substanță teologică. Astfel, în acest sistem:

1) *Fenomenologia spiritului* e teologia lui Dumnezeu „la noi acasă” (*bei uns*), altfel spus a omului în care sălășluiește Dumnezeu.

2) *Știința logicii* este teologia lui Dumnezeu, „la el acasă”, adică „înainte de a fi fost creată natura și spiritele finite”, adică teologia lui Dumnezeu fără om¹.

Nu este vorba la Hegel de o anexare a teologiei într-o manieră răsturnată față de modul în care filosofia primelor veacuri creștine era concepută ca o *ancilla theologiae*. De asemenea, a căuta explicațiile genezei și particularitățile filosofiei lui Hegel în biografia sa, în faptul că a studiat filosofia și teologia, că a oscilat câțiva ani între cele două domenii, ar însemna să facem literatură ieftină. Diferitele determinații care apar în propria istoricitate a discursului hegelian, în constituirea acestuia, chiar dacă aduc și note specifice marilor greci, idealștilor germani sau scolastici, sunt în fapt elemente ce satisfac cerințele interne ale sistemului. Într-un sistem ce este forma conceptuală elaborată a istoriei lumii și a omului, a filosofiei ca autogăsire și identificare a gândirii „chipul adevărat în care există adevărul nu poate fi decât sistemul științific al acestuia”². În acest mod – considera Hegel – filosofia scapă de denumirea metaforică „iubire de înțelepciune” și tinde să

¹ Jean Beaufret, *Lecții de filosofie. De la Platon la Heidegger*, vol.II, *Idealismul german și filosofia contemporană*, Editura Armarcord, Timișoara, 1999, p. 167;

² G.W.F.Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei, București, 1965, p. 11;

devină cunoaștere reală. Sistemul este însăși ideea de lume, în care devenirea este a ideii și a conținutului gândit relativ la devenirea ideii de lume. După ce enunță marile diviziuni ale filosofiei hegeliene, caracterizându-le prin concise judecăți de valoare, Emile Bréhier afirmă: „Sistemul este atunci o vastă epopee a spiritului, «o experiență», cum spune Hegel însăși; în efortul său de a se cunoaște pe sine spiritul produce succesiv toate formele realului, în primul rând cadrele propriei sale gândiri, apoi natura și istoria, încât este imposibil de a înțelege în mod izolat vreuna din aceste forme, ci numai în evoluția sau desfășurarea în care se produc”¹.

Dacă existența în totalitatea sa este procesualitatea Ideii, adică dialectica unui concept–subiect, iar fenomenele lumii sunt o expresie a mișcării conceptelor, atunci și cunoașterea este în esența ei o formă de *panlogism*. Logica dialectică, care are ca obiect rezolvarea contradicțiilor presupuse în procesul devenirii prin conceptul de totalitate „se extinde la dimensiunile unei ontologii, a unei filosofii generale”². Este astfel reactualizată teza lui Parmenides despre identitatea dintre rațiune și existență adică „Hegel logicizează lumea”³ – cu expresia lui P. Andrei. Și acum dacă reluăm echivalența metaforică a lui J. Beaufret, anume „Știința logicii este teologia lui Dumnezeu la el acasă”, constatăm că ea poate fi și expresia unei echivalențe logice adevărate dacă și numai dacă Dumnezeu este definit ca Rațiune Supremă și nu o entitate mistică, adică termenii să fie de aceeași valoare de adevăr.

¹ Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tome II/3, *Le XIX e siècle. Periode des systemes*, Librairie Felix Alcan, Paris, 1932, p. 738-739;

² Petre Botezatu, *Constituirea logicității*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 87;

³ Petre Andrei, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 107;

Cu aceste precizări generale privind identitatea filosofului Hegel și ideea de sistem filosofic, consider că putem să facem al doilea pas și să ne oprim la articulațiile sistemului *existență-gândire*, la relațiile care-i dau viață. Dacă așa cum Hegel însuși afirmă „tot ce există stă în raport, și acest raport este ce e adevărat în fiecare existență”¹, atunci în stil hegelian vom spune că și operele filosofului, ca expresie a existenței și având aceeași identitate cu existența, sunt în relație și cu ceea ce există și între ele, adică sunt constituite în *sistemul-replică* sau sinonim la *sistemul existență-gândire* și, deci, parte a sistemului care dă seama de întregul sistemului. Și atunci, reflecția asupra operei lui Hegel este reflecția asupra structurii și istoriei lumii și a omului ca ființă culturală.

Dacă formele gândirii sunt echivalente cu formele realității, atunci logica este ontologie. În acest sens, logica lui Hegel este împărțită în două părți: *logica obiectivă* și *logica subiectivă*.

(i) *Logica obiectivă* are în vedere existența ca ipostaziere a ideii pure. Astfel, în Cartea I este prezentată *doctrina despre ființă*, iar în Cartea a II-a *doctrina despre esență*. Începutul unei filosofii, ca și începutul lumii este dependent de un principiu. În perspectiva istoriei filosofiei, acest principiu a fost determinat ontologic ca fiind *apa*, *Unul*, *nous*, *Ideea*, *substanța* etc, iar din perspectiva cunoașterii ca: *intuiție*, *gândire*, *eu*, *subiectivitatea însăși* etc, ceea ce înseamnă că și activitatea subiectivă trebuie înțeleasă ca moment esențial al adevărului obiectiv. Așa apare ideea relației, a contradicției, mai concret a raportului *ființă-neant*, ca temei al însăși existenței și istoriei sale și *ființă-esență* ca temei al gândirii existenței și procesualității ca totalitate.

¹ G.W.F.Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice – Logica*, Editura Academiei, București, 1962, p. 250;

Dacă în limitele logicii formale *ființa* și *neantul* sunt abrevieri ale unor propoziții universale de calitate opusă, care relativ la valoarea de adevăr se exclud reciproc, în schimb în logica lui Hegel avem o armonie heraclitiană, adică sinteza nu mai pare să fie controlată de principiul necontradicției. Să exemplificăm, concepând propoziții explicite după modelul *Toți S sunt P* și *Nici un S nu este P*:

A. În logica clasică (analitică sau formală)

(1a) *Tot ceea ce numim ființă este ceea ce există și este inteligibil prin concepte.*

(2a) *Nimic din ce numim neant nu este în existență și nu este determinat prin concepte.*

B. În logica dialectică (hegeliană) avem o singură propoziție.

(1b) *Ființa pură și neantul pur sunt totuna.*

Această concluzie are temei dialectic, care reiese clar din următorul text hegelian: „Adevărul nu e nici ființa nici nimicul, ci e în faptul că ființa nu trece, ci a trecut în neant, iar neantul în ființă. Dar, de asemenea, adevărul nu rezidă în lipsa lor de deosebire, ci în faptul că ființa și neantul *nu sunt unul și același lucru*, că sunt *absolut diferite*, că sunt însă tot atât de mult și nedespărțite, și inseparabile, și că, în mod nemijlocit, *fiecare dispare în contrariul său*. În consecință, adevărul lor este această *mișcare* a nemijlocitei dispariții a uneia în celălalt; adevărul lor este *devenirea*, mișcare în care ambele sunt diferite; diferența lor e însă una care s-a suprimat în mod tot atât de nemijlocit”¹. Așadar identitatea hegeliană nu mai este o relație atemporală între entități distincte, care pot fi analizate separat, deși între ele nu există deosebiri, ci o unitate dialectică, o totalitate, în care se regăsesc trei momente: *aparitia, disparitia, și echilibrul*.

¹ G.W.F.Hegel, *Știința logicii*, Editura Academiei, București, 1966, p. 64 -65;

Deosebirea dintre identitatea formală și cea dialectică o putem sugera astfel:

Identitatea formală: $a = b = \text{df. } \forall F (F(a) \leftrightarrow F(b))$

Identitatea dialectică: $(a \equiv b) \rightarrow S$ (Sinteza)

Relațiile ce structurează sinteza (S) sunt de tipul parte-parte și parte-întreg, adică:

$a \leftrightarrow b$

și

$(a \rightarrow (a \vee b)) \equiv S; (b \rightarrow (a \vee b)) \equiv S; ((a \& b) \rightarrow a) \equiv S;$
 $((a \& b) \rightarrow b) \equiv S,$

în care relațiile date prin formulele logicii clasice sunt momente considerate în sinteză. Între diferitele momente sintetice (totalități) ale devenirii avem relații de apartenență. Astfel, relațiile dintre *Idee, natură și Spirit* pot fi descrise ca o succesiune a relațiilor de apartenență, adică partea aparține întregului și îl exprimă (așa cum se vede ilustrat, într-o formulă silogistică, de cazul momentului c):

$a \in b$

$b \in c$

$c \equiv \{ \emptyset, \{a\}, \{b\}, \{a \in b\}, \{(a \in b) \in c\} \}$

Esența ființei este ființa determinată prin reflecția filosofică, iar „esența, ca reflectare a determinării în sine însăși, se transformă în *temei* și trece în *existență* și în *fenomen*”¹. Or, de aici rezultă încă o dată că logica obiectivă este un alt nume pentru ontologie.

(ii) *Logica subiectivă* conține *doctrina despre concept*, în care Hegel caută să imprime suflul dialecticii, adică într-o logică ce face abstracție de conținut „să fie

¹ *Ibidem*, p. 377;

reaprinse focul conceptului viu”¹. *Conceptul* este considerat ca al treilea element, alături de ființă și esență, numai că Hegel definește conceptul ca ideea revenită la spiritualitate, după ce în prealabil fusese înstrăinată în natură. Prin concept se constituie unitatea ființei și esenței, adică a ființei determinată prin reflecție.

Întrucât asupra unor aspecte vom reveni, în acest context mă voi mulțumi să descriu principalele momente din mișcarea conceptului, mai exact să mă refer la secțiunile logicii subiective.

În primul rând, conceptul există ca mișcare între afirmație și negație, o existență care este percepută ca *subiectivitate, obiectivitate și idee*.

Sub aspect subiectiv, conceptul poate fi izolat ca *noțiune*, apoi intră în construcția *judecăților* și a *silogismelor*. În planul subiectivității, conceptul este independent de orice conținut real, adică este mediul formal al devenirii. *Obiectivitatea* este starea determinată a conceptului prin referința la realitatea obiectuală. Hegel reia din perspectivă dialectică argumentul ontologic, arătând că „trecerea de la *conceptul de Dumnezeu la existența* lui Dumnezeu este o *aplicare* a aici expusei mișcări logice a obiectivării conceptului”².

Ca *idee*, conceptul în mișcarea sa cuprinde trei faze: *viața, ideea cunoașterii și ideea absolută*. Și așa se încheie ciclul devenirii, constituindu-se cu ideea absolută „unicul obiect și conținut al filosofiei”³, iar logica tinde să devină știința conceptului divin.

¹ *Ibidem*, p. 571;

² *Ibidem*, p. 708;

³ *Ibidem*, p. 825;

2.2. Conceptul-subiect ca *principium movens*

Din perspectiva fugară asupra filosofiei lui Hegel s-a desprins ideea de *sistem absolut*, în care inclusiv subiectivitatea celui ce meditează asupra ființei este un moment în dezvoltarea sistemului. Sistemul se autoconține în totalitate, în sensul că fazele evoluției, de la Idee la Spiritul Absolut sunt suprimate succesiv și conservate totodată, adică istoricitatea sistemului în final pare să fie descriptibilă prin conceptul de mulțime a tuturor mulțimilor normale. Numai că judecând astfel am considera sistemul hegelian relativ la faimosul paradox al lui Bertrand Russell și implicit am admite căderea acestuia sub jurisdicția valorii de fals, adică am accepta un verdict fără drept de apel, care se impune de la sine. Dar oare în acest caz nu am comite noi înșine un sofism jonglând cu principii analitice în planul dialecticii? Cu siguranță da, potrivit principiului logic al identității

Arătam că Hegel este un restaurator creativ al vechii metafizici și în această calitate subliniez aici că el repune în drepturi *ideea de subiect ca substrat original*, care se reproduce pe sine la fiecare nivel ontologic. Detașându-se de Kant, Hegel afirmă clar, în opoziție cu ilustrul său predecesor, că „logica trebuie concepută ca sistem al rațiunii pure” în care adevărul este „representarea lui Dumnezeu așa cum e el în esența sa veșnică, înainte de a fi fost creată natura și spiritele finite”. Din istoria filosofiei el îl readuce în atenție pe Anaxagoras cu ideea sa de *nous*, de gând ca principiu al lumii și ca atare de precursor al unei concepții a cărei formă adecvată este logica. Într-o asemenea logică, care este chipul nou al vechii metafizici, *conceptul este subiectul* a cărui forme și determinații proprii sunt

„conținutul și adevărul suprem însuși”¹. Exterioritatea sau lumea creată și corelativ, obiectivitatea ca formă a cunoașterii acesteia sunt relative la *conceptul-subiect* a cărui mișcare este însăși temeiul lumii în totalitatea sa. Dacă n-am admite ideea lui Hegel de *concept-subiect*, atunci totul ar cădea în ficțiune, într-un joc demn de visata artă combinatorie a lui Raymundus Lullus. Concluzia validă a unui raționament ce are ca premise principiile hegeliene – cum precis arată și Radu Stoichiță – afirmă că „dacă subiectul ar fi lipsit de posibilitatea manifestării și a realizării sale sub formă obiectivă (= obiectivitatea-subiect), și deci și de atributul existenței, el ar fi lipsit, drept urmare a acestui fapt, și de posibilitatea realizării ulterioare a recunoașterii de sine în și prin obiect (prin obiectivitatea-concept), adică el fiind privat de posibilitatea manifestării sale sub aspect obiectiv, ar fi lipsit de însăși acea posibilitate a sa prin care să poată dobândi vreodată cunoștință despre sine”². Pe scurt, analiza dialecticii *conceptului-subiect* în afara sistemului, care este însăși „viața” sa sau creația sa ar însemna că nu admitem unitatea dintre existență și cunoaștere, unitate evidențiată prin împărțirea Logicii în: a) *logica ființei*, b) *logica esenței* și c) *logica conceptului*.

2.2.1. Geneza. Ființa, neantul și devenirea

Așadar, Hegel trece limitele impuse de Kant fără a lua în seamă antinomia rațiunii pure, respectiv „căderea” rațiunii în fața dilemei: *lumea are început sau lumea este eternă*. Pentru Hegel lumea are un început, iar logica

¹ *Ibidem*, p. 32;

² Radu Stoichiță, *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, Editura Științifică, București, 1972, p. 34-35;

obiectivă este expunerea genetică a dialecticii *conceptului-subiect*. *Conceptul-subiect* este, repet, chipul cel nou al vechiului principiu metafizic în a cărui structură coexistă activ *ratio essendi*, *ratio seminales* și *ratio cognoscendi*. Începutul este un element logic, iar înțelegerea acestuia nu mai ridică problemele vechi cu care se confruntau anticii, îndeosebi Aristotel când a formulat principiul primului motor imobil pe relația cauză-efect.

Începutul este posibil logic în elementul gândirii, în cunoașterea pură, care – spune Hegel – este adevărul ultim al conștiinței. Acest adevăr este ceea ce este dat, iar începutul constă în contemplarea adevărului dat nemijlocit. Începutul este absolut și este abstracție, adică este *ființa pură*. Dar deja Hegel afirmă contradicția, în sensul că ființa pură apare atât ca „nemijlocit-absolut”, cât și ca „mijlocit-absolut”, însă începutul nu poate fi decât nemijlocit, iar „*natura începutului*” trebuie să fie ființa și nu altceva. Cum ne putem reprezenta acest început? Ce ne este dat în această reprezentare?

În stilul său caracteristic, Hegel afirmă că „începutul nu e nimicul pur, ci un nimic din care trebuie să pornească ceva; deci ființa este deja conținută în început. Prin urmare, începutul le conține pe amândouă: ființa și neantul, el e *unitatea ființei și a neantului*” (s.n.) Această unitate a începutului este însăși *conceptul de absolut* sau, cum se exprimă Hegel, avem dată aici „cea mai abstractă definiție a absolutului; cum el ar și fi de fapt dacă în general ar fi vorba de forma definițiilor și de numele absolutului. În acest sens, întocmai cum acest concept ar fi primul, toate celelalte determinații și dezvoltări ar fi numai definiții mai precise și mai bogate ale acestui absolut”¹. Absolutul pe care îl are în vedere Hegel are aproximativ aceeași constituție cu a

¹ G. W. F. Hegel, *Op. cit.* p. 55-56;

nimicului mistic la care conduce exercițiul apofatic al Sf. Dionisie Areopagitul.

Pentru a-l înțelege pe Hegel, adică ideea de început absolut ca raport posibil logic, altfel decât ideea unei cauze necondiționate, care de altfel poate fi doar presupusă, deoarece gândirea acestei cauze intră într-o capcană numită *regressus ad infinitum*, atunci este necesar să recurgem la un simplu exercițiu. Astfel, dacă există ceva, respectiv lumea și Hegel care meditează asupra ei, atunci începutul lumii este ceva de ordinul nimicului, mai exact a absenței, adică negația absolută a lumii și a celui care meditează asupra lumii și a momentului-origine. Dar și lumea și filosoful contemplativ, întrucât există, sunt o negație a ceea ce nu există. Strict logic, avem aici o relație contradictorie a cărei expresie o evidențiază pătratul lui Boethius, și anume ca un raport dintre o propoziție *SeP*, care descrie momentul zero, respectiv:

(1) *Nici un element ce alcătuiește lumea cunoscută nu este dat ca existență.*

și o propoziție *SiP*, care descrie un moment oarecare al devenirii (Ex. momentul Hegel):

(2) *Un filosof între alți filosofi, adică Hegel, meditează asupra a ceea ce există în raport cu ceea ce nu există.*

Nu este prea complicat să remarcăm că acest raport ființare-neant nu mai este de tipul cauză-efect, în care înșelătorul simț comun postulează o cauză a cauzelor, care să fie necondiționată. Hegel, de altfel, a avut în vedere reprezentarea logică a lui Dumnezeu Creatorul, așa cum e El în esența Sa veșnică. Acceptând ideea de Dumnezeu ca și cauză, involuntar negăm atotputernicia și voința lui Dumnezeu, adică posibilitatea Sa de a crea sau de a nu crea lumea. Or, prin definiție conexiunea cauzală este o relație între fenomene, mai exact fenomenul-cauză produce fenomenul-efect, ceea ce ar însemna că fenomenul neant ar

produce fenomenul ființă ca efect. În aceste condiții existența lui Dumnezeu nu se mai pune nici măcar ca ipoteză.

Ca să înțelegem mai bine conceptul de absolut ca unitate posibilă ființă-neant, implicit ideile de origine și creație, considerăm util să ne referim în mod succint la analiza lui Heidegger din studiul *Originea operei de artă*, în care este eliminată orice explicație cauzală simplistă. Două propoziții se oglindesc reciproc într-o simetrie stranie. Propozițiile sunt: „*Artistul este originea operei. Opera este originea artistului*”¹. La prima vedere suntem tentați să considerăm propozițiile definiții viciate. De asemenea, remarcăm însă faptul că *artist* și *operă* sunt false noțiuni duale, întrucât simetria enunțurilor nu este logică; *artistul* nu este noțiune-gen sau noțiune-specie în raport cu noțiunea *operă* și nici *opera* nu joacă, în reciprocitate, aceleași roluri pentru *artist*. În constituirea predicatului logic cuvântul *origine* este un fel de punct arhimedic fix, fapt din care deducem că noțiunea de *origine* este o determinație comună și pentru artist și pentru operă, mai exact termenul origine semnifică un ce care subzistă atât în ființa artistului, cât și în ființa operei. *Originea* – afirmă Heidegger – indică modul în care survine adevărul ființării, cum este pus adevărul în operă atât în entitatea numită operă, cât și în cea numită artist. Este clar că termenul origine indică un raport în care operează adevărul în sens onto-logic, iar în afara acestui raport nu există nici opera (saboții pictați de van Gogh și templul grec – exemplele lui Heidegger) și nici artistul. „Înseamnă atunci că arta este o devenire și o survenire a adevărului. Rezultă atunci că adevărul se naște din nimic? Chiar așa este, dacă prin *nimic* înțelegem simpla negare a ființării. Și dacă ființarea este reprezentată ca acea obișnuită

¹ Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Editura Univers, București, 1982, p. 31;

realitate nemijlocită, realitate care, odată cu apariția operei, este demascată ca fiind numai în aparență ființarea adevărată...”¹. Pe scurt, originea ca raport și concept existențial înseamnă ceva prin care și de la care pornind, un lucru este ceea *ce este* și așa *cum este*. Numai aparent *originea* poate fi echivalată cu o *cauză*, întrucât precizările date prin expresiile *ce este* și *cum este*, adică referințele de ordin ontic și formal indică faptul că noțiunea origine este gândită ca *temei al creației*. Heidegger este aici un hegelian, dar care gândește în contextul unei hermeneutici fenomenologice.

Odată lămurit conceptul de origine ca raport, mai exact însăși conceptul de absolut, care nu este identic cu cauza aristotelică, pasul următor cere definirea termenilor ce exprimă raportul originar, adică *ființa* și *neantul*, precum și *devenirea*.

Pentru Hegel, la *început* „ființa este nemijlocitul nedeterminat”, adică ființa este lipsită de orice determinare. Or, logic, ființei nedeterminate i se opune ființa determinată, ceea ce înseamnă însă că „tocmai modul-ei-nedeterminat constituie calitatea ei”.

Revenind la *ființa pură*, Hegel consideră că acest concept este la fel ca și *neantul*. Reificate, aceste concepte sunt *obiecte ideale* sau, cum se exprimă el: „ființa, nemijlocitul nedeterminat, este, de fapt, neant...” Neantul, la fel ca și ființa pură, este o simplă egalitate cu sine însuși, deci tot un raport. În planul secund, al cunoașterii, trebuie să distingem între a intui sau a gândi *ceva* și a intui sau a gândi *neantul*, care este „gândirea goală înseși”².

Dar cum gândim ființa și neantul? Logic le concepem ca fiind ceva *pozitiv* și ceva *negativ*, respectiv „primul fiind ființa afirmată și reflectată, al doilea neantul

¹ *Ibidem*, p. 86;

² G. W. F. Hegel, *Op. cit.* p. 63-65;

afirmat, reflectat; dar pozitivul și negativul conțin în ele, ca fundament abstract al lor, primul: ființa, al doilea: neantul”. În momentul-origine, în fapt eternitatea lui Dumnezeu, existența lui Dumnezeu și rostirea gândirii Sale sunt în fapt elementele identității absolute, dar din care rezultă printr-un raport negativ diferența, adică lumea și filosoful Hegel ca stare de fapt particulară. „Astfel, în Dumnezeu însuși, calitățile *activitate, creație, putere* etc. conțin în esență determinația negativului: ele sunt producere a unui *alt ceva*”¹

Relația dintre ființă și neant este o identitate stranie, care rezultă din absența totală a oricărei determinații pentru oricare entitate luată separat, fie ființa, fie neantul, dar care implică și diferența dintre ele ca relate ale unui raport dialectic. Prin urmare – spune Hegel – adevărul este raportul, nemijlocita dispariție a neantului în raport cu ființa și invers, adică devenirea. Devenirea este forma de manifestare creatoare a negației, mai bine spus este ființarea realului. Realitatea nu este așadar numai ceva pe care îl gândim ca pozitiv, ci în aceeași măsură și ceva gândit negativ, iar dacă nu abordăm ființarea punctual, ca existență de exemplu, atunci perspectiva unui proces cosmic relevă că sub denumirile de ființă și neant intuim sau gândim doar momente de echilibru instabil. În cadrul unei asemenea gândiri „negația dialectică – așa cum afirmă Petre Botezatu – este existențială, ea operează în lucruri, marcând procesul morții ca și al nașterii, are funcție demiurgică”².

Problema nouă cu care se confruntă Hegel este a identității și diferenței dialectice. Soluția viabilă este conceptul de totalitate, care denotă sinteza în devenire, atât a devenirii existențiale, cât și a celei formale, concepută ca esență. Așa cum demonstrează Ioan Biriș, Hegel conexează

¹ *Ibidem*, p. 67;

² Petre Botezatu, *Semiotică și negație*, Editura Junimea, Iași, 1973, p. 195-196;

dialectic logica extensivă sau a ordinii lui *a fi* și logica intensivă sau a ordinii instituită prin relația *posesiei* care dă unitate raportului parte-întreg. Lumea se constituie ca o totalitate pe care o intuim ca fiind o ordine rațională. Mitul raționalității integrale este resemnificat de Hegel într-o ierarhie logică ca supremă expresie a totalității. În totalitatea hegeliană există o ierarhie ce își are temeiul în valoarea de adevăr. „Totalitatea ca adevăr al identității și diferenței este însăși structura formală a logicului în gândirea hegeliană, iar mecanismul său de funcționare subzistă fie că este vorba de logică, fie de filosofia naturii sau a spiritului”¹.

Devenirea este însăși substanța sintezei ce se produce în mișcarea *conceptului-subiect* de la Idee la Spiritul Absolut și se desăvârșește în Știința spiritului.

Nota 1: Comentariul lui Hegel la prima antinomie kantiană

Hegel consideră că argumentarea apagogică a lui Kant poate fi redusă la două afirmații opuse. Și anume: 1) Există o limită și 2) Trebuie depășită limita. Dar să reluăm textul kantian.

Teza: Lumea are un început în timp și este de asemenea limitată în spațiu.

Antiteza: Lumea nu are nici început, nici limite în spațiu, ci este infinită atât în timp, cât și în spațiu.

Dacă pentru Kant problema naturii finite sau infinite a lumii este prilejul primului conflict al ideilor transcendente, respectiv pot fi la fel de bine argumentate atât teza cât și antiteza, în schimb Hegel susține ideea unui *principium* ontologic din clasa lui *Unul, nous, Ideea* etc. Hegel revine la o analiză ontologică, chiar la ideea de

¹ Ioan Biriș, *Totalitate, sistem, holon*, Editura Mirton, Timișoara, 1992, p. 23-31;

absolut divin, astfel că nota sa despre antinomiile kantiene are ca referință speculațiile metafizice.

Hegel consideră argumentația lui Kant inutilă „întrucât demonstrația însăși cuprinde în mod nemijlocit la baza ei afirmarea a ceea ce trebuie să fie dovedit”. Mai exact, Hegel sesizează o eroare în demonstrație și anume că este admisă ca premisă ceea ce abia trebuie să rezulte ca și concluzie, respectiv să fie confirmată teza. Este vorba de faptul că „în demonstrație se presupune ca reală o limită a timpului, dar tocmai limita aceasta, e ceea ce trebuie să fie dovedit, deoarece teza constă în afirmația că lumea ar avea un început în timp”. În altă ordine de idei, respectiv considerarea de către Kant a contradicției ca o limită a rațiunii, îi oferă lui Hegel ocazia de a comite o ironie. El spune că „înseamnă că arăți o prea mare gingășie față de lume când înlături din ea contradicția și o așezi, dimpotrivă, în spirit, în rațiune, lăsând-o să persiste aici nesoluționată”¹.

Dar comentariul lui Hegel este viciat, deoarece nu ține seama de faptul că la Kant întregul demers este explicit epistemologic și nu ontologic.

Și totuși, cred că Immanuel Kant a greșit, deși s-a ferit să aducă o „dovadă avocătească” înșelătoare, ca să preiau propria sa expresie. Prin urmare, semnalăm două erori strecurate în demersul kantian:

(i) „A nu avea început în timp și limite în spațiu” nu poate fi echivalat cu a fi „infinat dat simultan”², întrucât o „serie infinită de stări succesive” exprimă aici *infinatul potențial*, iar acest concept afirmă că mulțimile infinite fiind în devenire nu pot fi date simultan;

(ii) Eternitatea nu are substanța timpului, fiind prin definiție atemporalitate pură. Dacă am admite, cum face Kant însuși că „până la fiecare moment dat (...) s-a scurs o

¹ G. W. F. Hegel, *Op. cit.* p. 222-226;

² Gheorghe Enescu, *Dicționar de logică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1995, p. 16;

eternitate” ca „o serie infinită de stări succesive ale lucrurilor în lume”, atunci am cădea sub vraja aparenței transcendente și am amesteca ideile cu intuițiile. Un *moment* este un timp determinat, perceput ca eveniment, adică este dat într-o formă sensibilă (Ex: fundarea Romei, căderea Constantinopolului etc). În schimb *infinitul* este doar o idee regulativă ce apare sub diferite ipostaze și deci expresia „serie infinită de stări succesive” este un abuz, o contradicție în termeni. Astfel, noțiunea de *serie* denotă o succesiune de fapte sau evenimente determinată prin reguli și legi (Ex: succesiunea calendaristică a zilelor în serie de câte șapte, succesiunea din patru în patru ani a anilor bisecți, în care luna februarie are 29 de zile, seria lui Fibonacci: $2/1$; $3/2$; $5/3$; $8/5$... care dă secțiunea de aur etc.). Seria este o particularizare a *finitului*, exprimându-i caracterul structural și relativ. Opus, noțiunea de *infininit* este vagă și contradictorie, referindu-se atât la *infininitul* actual ca idealizare a matematicii clasice, cât și la *infininitul* ca pseudoconcept afirmat de Rudolf Carnap.

Începutul lumii este o realitate pe care o putem gândi doar logic, adică nu-i realitatea unei experiențe transcendente, mai bine spus este posibilitatea condițiilor ce determină existența a ceva și ca atare nu este o noțiune opusă corelativ *infininitului*.

2.2.2. Absolutul și realitatea

Logica obiectivă se încheie cu secțiunea despre *realitate*, pe care Hegel o definește ca „unitatea esenței și a existenței”. Existența este dată ca *fenomen*, dar prin cunoaștere este determinată și ca *esență*. Raportul esențial, adică determinarea ființei ca esență este o relație de formă, care conexează spiritul la existența nemijlocită; dialectica conștiință-fenomen este descrisă ca o relație a cărei

desăvârșire este raportul interior-exterior. Din „două lumi, două totalități ale conținutului, dintre care una e determinată ca *reflectată în sine*, iar cealaltă ca *reflectată în alt ceva*”, se constituie o „unică identitate a formei”, diversitatea e suprimată și, deci, rezultă „o unică totalitate absolută”. „Această unitate a interiorului și exteriorului este *realitatea absolută*”.

Mișcarea *conceptului-subiect* generează așadar realitatea. Hegel distinge trei niveluri la care realitatea este inteligibilă, și anume:

a) *absolutul* ca atare, nivelul la care se afirmă diferența exterioară „a unui ce exterior și interior”, iar „reflectarea e reîntoarcerea în sine negativă a acestui absolut;

b) „adevărata *realitate*”, care este *reflectarea absolutului*, reflectare în care se constituie trei momente formale: realitatea, posibilitatea și necesitatea;

c) *raportul absolut* ca unitate a absolutului și a reflectării lui cu sine însuși, mai exact *substanța*¹.

Realitatea obiectivă este gândirea și ca atare logica este prin excelență forma desăvârșită a discursului ontologic. Absolutul dacă reflectă asupra propriei stări, atunci este temeiul acestei realități. „De vreme ce spiritul dă formă lumii, studiul gândirii raționale va dezvălui principiile după care a luat formă lumea. Pentru a ne exprima în stilul lui Hegel – spune Peter Singer – a înțelege esența eternă a lui Dumnezeu înainte de crearea lumii înseamnă a înțelege temeiul pe care a fost creată lumea”². Realitatea ultimă este de găsit în gândirea rațională și atunci doar logica poate dezvălui forma absolută și implicit identitatea absolutului. Logica dialectică dezvăluie cum ființa se constituie în esență, iar apoi esența în concept, iar acest drum în sine este

¹ G. W. F. Hegel, *Op. cit.* p. 521-522;

² Peter Singer, *Hegel*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 130-131;

corelat cu reflectarea sa, care este drumul gândirii sau temeiul realității. Temeiul este reflecția sau intervenția rațională în dialectica absolutului. Cu alte cuvinte, devenirea este și esențializare reflexivă a lumii, adică existența își face apariția sau este dată ca un ce inteligibil. Acest fenomen este o ipostaziere a conceptului abstract în ceva concret, în multiplu fenomenal. Ei bine, gnoseologia devine însă aproape ceva aparent, întrucât reflecția este în fapt un act ontologic, de generare a realității. Așa cum bine sesizează Radu Stoichiță – „odată ce principiul e interpretat strict ontic va avea, de asemenea drept consecință și preschimbarea și travestirea actului de derivare deductivă în actul de natură ontică al generării din sine de către spirit a realului”¹. Astfel, lumea pe care o cunoaștem noi este doar unul din modurile posibile de ființare a subiectului absolut. Conceptul abstract este la Hegel *ratio seminales*, principiu generator al concretului, adică devenirea dialectică a acestui *principium* este „unica geneză veritabilă a concretului”. Rezultă că „din toate cele reale ce e mai real e – pentru Hegel – gândul. Din el își dobândesc toate celelalte valoare și astfel abia și autentică realitate”².

Conceptul de realitate la Hegel nu denotă ceva independent de subiect, respectiv exclusiv o existență efectivă, materială, ci însăși obiectivarea subiectului, mai exact a absolutului. Realitatea este o stare a absolutului și anume unitatea esenței și existenței, o sinteză creată din și prin subiect. Hegel spune că realitatea e manifestare reală, posibilă și necesară a *subiectului* – *concept*.

Și acum, împreună cu D.D.Roșca, să examinăm două proprietăți ale conceptului hegelian, și anume care sunt determinante în creația realității și în conferirea caracterului obiectiv al acesteia. Demersul este necesar pentru a

¹ Radu Stoichiță, *Op. cit.*, p. 61;

² *Ibidem*, p. 69;

preîntâmpina unele confuzii datorate fie celor care consideră filosofia lui Hegel o concepție panlogistă, fie, dimpotrivă, iraționalistă.

Conceptul hegelian este obiectiv în două sensuri – spune D.D.Roșca – anume „în sens epistemologic” și „în înțeles ontologic”.

Caracterul obiectiv în sens epistemologic reiese clar din analiza comparată a ceea ce numim fenomenele lumii reale și raporturile dintre aceste fenomene, care nu sunt reale la fel ca fenomenele, dar sunt obiective, adică nu sunt sesizabile perceptiv, ci numai prin intermediul gândirii. „Relațiile *logice* și *dialectice*, care reflectă aceste raporturi, deși nu sunt reale în sensul precizat acum, sunt și ele *obiective* în sensul în care ele sunt obiective ca legi ale lucrurilor, ca cele mai generale legi ale lucrurilor, legi studiate de logică (formală și dialectică), legi care, fiind universale, stau la baza tuturor legilor...”¹ În acest sens, legile logice ordonează gândirea și existența, iar dacă n-ar fi obiective n-ar avea valoare în construirea actului cognitiv, în separarea, de exemplu, a adevărului de fals. Or, și în *Știința logicii* problema adevărului este centrală. Astfel, când „Hegel *dialecticianul* susține că conceptul este obiectiv, este real, el afirmă că logicul (dialecticul) nu este real și obiectiv numai ca lege și normă a gândirii noastre logice (dialectice), ci el este real și în lucruri, deși nu este sesizabil cu simțurile”². Logicul este o formă de esențializare a lucrurilor și a devenirii lor, adică este real ca substrat al legilor particulare formulate în diferite științe pozitive.

Panlogismul care i se atribuie lui Hegel, indiferent de variațiile în argumentare, poate fi descris în două judecăți, după D.D.Roșca, anume: „una în care se afirmă identitatea esenței existenței cu conceptul dialectic; a doua,

¹ D. D. Roșca, *Însemnări despre Hegel*, Editura Științifică, București, 1967, p. 118;

² *Ibidem*, p. 121;

în care se atribuie acestui concept funcțiunea demiurgică de creator al realității”¹

Întrădevăr, din unele formulări ale lui Hegel rezultă că Ideea este creatoare a naturii. În „*Logica mică*” el spune textual: „*Libertatea absolută a Ideii constă însă în aceea că (...) ea se decide să libereze din sine momentul particularității sale, adică al primei determinări și alterități, Ideea nemijlocită, ca reflex al ei, lăsându-se să iasă în mod liber din sine ca natură*”². Concepția lui Hegel este spiritualistă, dar în nici un caz ea nu este o formă de recreare a miturilor creaționiste.

În sens ontologic, conceptul hegelian definește o realitate structurată pe contradicții. Contradicțiile subzistă în toate formele de existență, cât și în esența existenței, mai exact nu gândim decât în termeni antitetici: întreg și parte; identitate și diferență etc. Așa se explică de ce *devenirea*, primul concept veritabil cu care operează știința logicii, este o *sinteză* a ființei și neantului. Ca atare, așa-zisa derivare a naturii din Idee nu este analitică, ci dialectică. D.D.Roșca afirmă clar: „Hegel afirmă existența reală a naturii nu fiindcă aceasta ar putea fi derivată *analitic* din gândire, ci pentru că natura (concretul, datul sensibil, *diferența*) este reflectată în conceptul dialectic hegelian prin cea de-a doua determinație cuprinsă în el, determinație opusă logicului abstract, universului abstract”³.

Nota 2: Comentariul lui Hegel la obiecțiile lui Kant privind argumentul ontologic

Dacă Immanuel Kant a arătat cu argumente că nu se poate ajunge de la noțiune la obiectul noțiunii, mai concret de la ideea de Dumnezeu la Dumnezeu ca ființă,

¹ *Ibidem*, p. 124;

² G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice. Logica*, p. 370;

³ D. D. Roșca, *Op. cit.*, p. 137;

Hegel în schimb acreditează o asemenea posibilitate. O precizare, Hegel consideră că analiza critică a lui Kant a părut plauzibilă numai când „ideea cea sublimă a lui Descartes, după care Dumnezeu este ceea ce include în conceptul său ființa sa” a fost „coborâtă la forma proastă a silogismului formal”¹. Așadar, trebuie făcută o distincție clară între logica analitică și logica dialectică.

Hegel nu se referă direct la argumentul ontologic așa cum a fost conceput de Anselm sau la varianta lui Descartes, ci la critica lui Kant privind această dovadă a existenței lui Dumnezeu. În acest sens, el reamintește că pentru Kant existența nu este proprietate sau predicat real, respectiv nu e conceptul a ceva care ar determina conceptul unui anume lucru. Comentând exemplul celor o sută de taleri, în care Kant insistă că doar aparența transcendențială face să dispară diferența dintre posibil și real, Hegel introduce în analiză conceptul *de stare*, care, cum se știe, denotă conținutul obiectiv al unei propoziții cognitive. Referința acestui concept relevă că acei o sută de taleri devin o „determinație de conținut” și, mai important, devine evidentă crede Hegel – „greșeala de a reduce diferența dintre *a avea* și *a nu avea* cei o sută de taleri la diferența dintre ființă și ne-ființă, eroare care, cum am spus se sprijină pe abstracția unilaterală care lasă la o parte *ființa concretă, determinată*, prezentă în astfel de exemple”².

Exemplul celor o sută de taleri de care se folosește Kant pentru a combate argumentul ontologic îi oferă lui Hegel prilejul să sublinieze, în baza ideii de diferență ontologică, distincția dintre simpla posibilitate logică și ființa lucrurilor finite. Mai mult, el consideră că adevărul distincției dintre concept și obiectul conceptului sau ceea ce ființează, distincție cu care opera și Kant, este demonstrabil

¹ G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, p. 706;

² *Ibidem*, p. 69;

doar în planul ontologic al finitului și nicidecum în cel al infinitului. În acest sens, este neavenită comparația dintre Dumnezeu și cei o sută de taleri, întrucât între Dumnezeu și lucrurile finite există doar diferență. „Definiția abstractă a lui Dumnezeu constă, dimpotrivă, tocmai în faptul că conceptul său și ființa sa sunt neseperate și inseparabile”. Ca atare el îi aduce un reproș lui Kant, afirmând că „adevărata critică a categoriilor și a rațiunii e tocmai aceasta: a face cunoașterea să înțeleagă această diferență și a o împiedica să aplice la Dumnezeu determinațiile și relațiile finitului”¹.

În secțiunea a II-a din *Logica subiectivă*, Hegel revine la argumentul ontologic. El descrie devenirea *conceptului-subiect* ca o succesiune de *tregeri* și *reveniri* și anume de la *ființa abstractă* la *ființa determinată*, *reîntoarcerea la esență*, care determinându-se pe sine devine *temei* și prin urmare intră în *existență*, realizându-se apoi ca *substanță*. Substanța, de asemenea, se reîntoarce la *concept*, determinându-se ca *obiectivitate*. Or, ultima trecere este ceea ce de fapt a dorit să demonstreze Anselm, respectiv trecerea de la conceptul de Dumnezeu la existența Lui. În acest sens, Hegel arată că „dacă ar putea să pară că trecerea conceptului în obiectivitate ar fi altceva decât trecerea conceptului de Dumnezeu în existența sa concretă”, în schimb nu se poate să nu fie observate două aspecte: 1) „*conținutul* determinat, Dumnezeu, nu prezintă, cât privește mișcarea logică, nici o deosebire, că argumentul ontologic nu e decât o aplicare a acestui mers logic la acest conținut particular” și 2) „subiectul obține numai în predicatul său mod-determinat și conținut”, iar în absența predicăției „nu e decât un nume”². Este evidentă aici plasarea în contextul logic intensional.

¹ *Ibidem*, p. 71-72;

² *Ibidem*, p. 707;

Predicația relevă însăși realizarea în general a *conceptului-subiect*, adică atât în real, cât și în judecată, ceea ce ridică însă problema raportului subiectivitate-obiectivitate. Hegel consideră că pentru om predicatele reale ale lui Dumnezeu se dezvăluie în lucrările Lui și, deci „numai din acestea pot rezulta *determinațiile* care se numesc proprietățile Lui, precum în acestea este conținută și *existența* Lui. În felul acesta, cunoașterea conceptuală a lucrării Lui, adică a Lui însuși, prinde *conceptul* lui Dumnezeu în *ființa* Lui și ființa Lui în *conceptul* Lui”. Ironic, Hegel subliniază că nu poate fi satisfăcută o dorință, și anume „conceptul să fie astfel încât să poată fi prins numai cu mâna, nu cu spiritul”.

În concluzie, contrar lui Kant, Hegel consideră că „trecerea de la *conceptul de Dumnezeu la existența* lui Dumnezeu este o *aplicare* a aici expusei mișcări logice a obiectivării conceptului”¹.

2.2.3. *Ideea absolută*

Devenirea *conceptului-subiect* se desăvârșește în starea Ideii absolute, adică se constituie suprema sinteză a nenumăratelor treceri și reveniri ale conceptului în Realitatea absolută. Nucleul structural al Ideii absolute este identitatea ideii teoretice cu ideea practică, ceea ce face posibil includerea în conținutul său a tuturor determinațiilor, iar ceea ce este mai important, face posibilă înțelegerea realităților ce se constituie între începutul absolut și finalitatea absolută a devenirii. Și atunci Ideea absolută este expresia logică a lui Dumnezeu? „Dacă Dumnezeu este ideea absolută, realitatea ultimă a universului, întregul părților sale – spune Peter Singer – atunci vom înțelege de

¹ *Ibidem*, p. 708;

ce ideea absolută trebuie să se manifeste pe sine în lume și astfel să progreseze spre comprehensiunea-de-sine. Dumnezeu are nevoie de univers tot așa cum o persoană are nevoie de un corp”¹. Desigur, un asemenea răspuns ipotetic necesită unele discuții, care însă nu sunt necesare în contextul acestei cercetări.

Afirmam că Hegel logicizează lumea, astfel că nu este deloc stranie afirmația sa: „Ideea logică este ideea absolută însăși în esența pură a ei” și deci „logica expune automișcarea ideii absolute numai ca pe *Cuvântul* originar, care este o *exteriorizare* dar exteriorizare care, ca un ce exterior, de îndată, nemijlocit dispare în momentul în care este”². Este limpede exprimată aici ideea lui Dumnezeu Creatorul și a lumii create ca determinatie a Sa, care sunt sublimite în obiecte și raporturi logice. Or, de aici rezultă că Ideea absolută este obiect al filosofiei, iar dialectica metoda adecvată de cercetare în filosofie și, deci, a ciclului de la Idee la Ideea absolută. Așadar, rațiunea nu intră pe un teren interzis, cum credea Kant și deci Dumnezeu nu-i străin de cunoașterea teoretică. În acest sens, Hegel afirmă în spirit cartezian că „știința se prezintă ca un *cerc* închis în sine, în al cărui început, bază simplă a acestui proces, mijlocirea împletește sfârșitul; acest cerc este în același timp, un *cerc de cercuri*”³. Știința este un nou început, este o formă a devenirii ideii, a *conceptului-subiect*.

Ideea absolută, întrucât cuprinde în sine și teoreticul și practicul, este o formă a armoniei necesității cu libertatea, ceea ce înseamnă că este atât o întrupare a adevărului, cât și a idealului moral. Ideea în sine la Hegel are un rol constitutiv și nu doar unul regulativ ca la Kant și, prin urmare, exprimă adevărul obiectiv. Ideea este o formă de manifestare a absolutului, implicit a ființei, întrucât ideea

¹ Peter Singer, *Op. cit.*, p. 139-140;

² G. W. F. Hegel, *Op. cit.*, p. 826;

³ *Ibidem*, p. 843;

este unitatea conceptului și a realității, adică ființa este ceea ce este ideea. Ideea este și *viața*, care este o determinare atât a individului, cât și a procesului vital. Ideea absolută se manifestă în artă, în religie și în filosofie. Pentru Hegel, filosofia este un mod de a cuprinde Ideea absolută, din moment ce filosofia este modalitatea autogăsirii gândului și a producerii gândului în timp ce se gândește pe sine. Iar Ideea absolută se manifestă ca libertate absolută.

Dacă identificăm Ideea absolută cu Dumnezeu, atunci Dumnezeul lui Hegel diferă de cel al credincioșilor creștini. Așa cum arată Peter Singer „Hegel îl privește pe Dumnezeu nu ca pe ceva etern și imobil, ci ca pe o esență care are nevoie să se manifeste pe sine în lume, și, manifestându-se, să desăvârșească lumea pentru a se desăvârși pe sine”¹. Este însă discutabil dacă omul și viața sa morală este o modalitate directă de manifestare a divinității.

Nota 3: Comentariul lui Hegel la postulatul moral kantian al existenței lui Dumnezeu.

Dacă pentru Kant ideea de Dumnezeu nu este constitutivă, nu poate fi dată în experiență, ci doar un ideal practic, un temei al datoriei morale, în schimb la Hegel Ideea absolută este unitatea ideii teoretice cu ideea practică, a necesității cu libertatea. Așadar, comentariile lui Hegel privind ideile morale la Kant are ca referință această distincție.

În general, ideea este pentru Hegel *conceptul adecvat*, adică ideile pot să aibă o folosire și un conținut empiric, deci determină realitatea obiectivă. Astfel – spune el – „susținându-se că ideea n-ar avea valoare de adevăr fiindcă e *transcendentă* față de fenomene și fiindcă nu i se poate indica în lumea simțurilor nici un obiect care să-i corespundă, se comite o stranie greșeală, întrucât nu i se

¹ Peter Singer, *Op. cit.*, p. 140;

recunoaște ideii valoare obiectivă deoarece îi lipsește ceea ce constituie fenomenul, adică *ființa neadevărată* a lumii obiective”¹. Așadar, după Hegel, *orice real este real* numai întrucât este adecvat unei idei pe care o exprimă. Prin urmare, Kant falsifică realul dacă elimină din el ideile sau dacă le dă acestora doar o funcție regulativă, practică. Pentru Hegel *binele* ca idee „se înfățișează cu demnitatea de a fi absolut, fiindcă este totalitatea conceptului în sine însuși, este obiectivul în același timp în forma liberei unități și subiectivității”². Binele nu transcende realul, ci se autodetermină în real, se particularizează în elementul finit, fără însă a-și pierde caracterul universal. Binele se distribuie fără să se împartă – cum ar spune Noica.

Cu aceste preparative putem înțelege mai bine critica lui Hegel față de postulatul moral al existenței lui Dumnezeu. În *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Hegel consideră că întrucât ideile rațiunii practice sunt afirmate de Kant sub autoritatea imperativului abstract *trebuie să fie*, atunci aceste postulate – nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu – sunt un „*cuib de contradicții*”. Comentând cu malițiozitate postulatul moral al existenței lui Dumnezeu, el spune: „Dumnezeu este admis de conștiință în vederea armoniei, întocmai cum își fac copiii o sperietoare oarecare, înțelegându-se între ei să le fie frică de un astfel de *mannequin*. Scopul pentru care Dumnezeu mai este admis – anume ca, datorită reprezentării unui legislator sfânt, legea morală să câștige și mai mare venerare – contrazice faptul că moralitatea constă tocmai în cinstirea pură a legii de dragul legii însăși”³. Or, în acest mod Hegel subliniază că Immanuel Kant îl reduce pe Dumnezeu la ceva subiectiv, la ceva ce nu este adevărat în sine și pentru sine. Această

¹ G. W. F. Hegel, *Op. cit.*, p. 757;

² *Ibidem*, p. 820;

³ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. II, Editura Academiei, București, 1964, p. 619;

relativizare a Ideii absolute este consecința diferenței dintre rațiunea teoretică și rațiunea practică și, prin urmare, Dumnezeu poate fi numai obiect al *creдинței*, nu și al cunoașterii. În concluzie, Hegel susține că nu trebuie să renunțăm la întrebarea *ce este Dumnezeu* și în acest sens îl evocă pe Apostolul Pavel care vorbindu-le atenienilor în fața altarului unei divinități necunoscute le-a spus cine este Dumnezeu.

2.3. Religia în viziunea lui Hegel

În *Fenomenologia spiritului*, considerată de Hegel o „introducere” la *Știința logicii* – știința conceptului pur, este descrisă religia ca formă de manifestare a *conceptului-subiect*, o modalitate sui generis a istoriei spiritului. Așadar, religia nu este dată, ci este o determinație a devenirii conceptului-subiect, este momentul unei „conștiințe a Esenței absolute”. Mai exact, conceptul în devenirea sa luminează se împlinește în patru momente: *conștiința, conștiința de sine, rațiunea și spiritul*, iar „religia – afirmă Hegel – presupune cursul întreg al acestor momente și este totalitatea simplă sau Sinele absolut al acestora”¹. Religia este ea însăși istorie, întrucât spiritul este devenire și desăvârșire în timp, dar aceasta nu înseamnă că, de exemplu, conștiința este un moment ce precede religia, ci, dimpotrivă, conștiința este activă și accede la adevăr doar în contextul religiei, ca de altfel și celelalte momente.

Deoarece religia, pentru Hegel „nu este numai sentiment de evlavie și de pietate, ci cuprinde și un element intelectual, anume gândirea absolutului”², atunci cunoașterea religiei și implicit a spiritului ce se manifestă în

¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 384;

² Petre Andrei, *Op. cit.*, p. 118;

și prin religie este posibilă prin filosofia religiei. De altfel, Hegel afirma că Dumnezeu sau Absolutul este unul și același obiect de studiu atât pentru teologie, cât și pentru filosofie, doar că filosofia recurge la o expunere conceptuală, rațională. Dacă teologia are în vedere exclusiv dogmele religiei, considerând de pildă creștinismul o religie revelată, în schimb filosofia religiei supune religia unui examen analitic, rațional. Analizând tipurile de relație dintre filosofie și religie, Aurel Codoban arată că în cazul lui Hegel avem „concordanța între demers și obiect, dinspre filosofie spre religie”, iar rezultatul este o filosofie a religiei care își susține demersul „în numele exigențelor religioase proprii rațiunii”. Hegel este „cel care inițiază acest tip de filosofie a religiei, *considerând religia primul mod al conștiinței de sine*, un limbaj prin care omul se spune pe sine și pe care filosofia trebuie să-l ridice la *demnitatea conceptului*”¹. Numai o asemenea abordare a religiei (chiar dacă religia este percepută și direct prin credința trăită în comunitatea unei biserici) poate să dezvăluie sublima experiență a omului, adică „să se ridice din istorie către o conștiință absolută, pe care și-o dorise din primul ceas”² – cum se exprimă Constantin Noica în comentariul său la *Fenomenologia spiritului*.

Dacă religia este o formă de împlinire a spiritului, atunci ținând seama de definiția hegeliană a realității, respectiv unitatea esenței și existenței, înseamnă că religia este și o modalitate de resemnificare a realității. Realitatea nu poate fi altfel decât devenirea conceptului, a spiritului în desfășurarea sa lumească, adică în marile culturi religioase. Din descrierea pe care Hegel o face *religiei naturale*,

¹ Aurel Codoban, *Sacral și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 17-18;

² Constantin Noica, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, Editura Cartea Românească, București, 1980, p. 224;

religiei artei și religiei revelate reiese că lumea aspiră spre Absolut ca spre consecința sa firească.

2.3.1. Religia naturală

Prin *religie naturală* Hegel înțelege prima realitate a spiritului care este dată nemijlocit. Desigur, sub denumirea de religie naturală se regăsesc diferite forme ale vieții religioase, dar în toate „spiritul *real* este constituit în același fel ca și forma în care el se intuiește în religie”¹, adică identitatea spiritului este percepută în ontofanii, în aparițiile pline de mister ale divinităților de la începutul istoriei.

Misterul ce învăluie primele forme istorice ale vieții religioase este cuprins în câteva simboluri în care, după Hegel, este adevărit spiritul real al religiei naturale. Rezultă de aici că reprezentarea divinului exprimă și caracterul fiecărei religii particulare. Aceste reprezentări simbolice sunt în fapt sublimări ale fenomenelor și elementelor naturale și ale unor activități umane. În religiile vechiului Orient întâlnim: *simbolismul luminii*, *simbolismul vegetal* și *animal* și *simbolismul construirii*.

a) *Simbolismul luminii* este prezent în aproape toate formele de credință primitive și are ca temei o certitudine sensibilă a ființei spiritului. „În virtutea acestei determinări – spune Hegel – ea este *Esența luminoasă* pură a Răsăritului”, iar „alteritatea ei este negativul tot atât de simplu, *Întunericul*”². Spiritul se creează pe sine ieșind din întunericul pe care-l mistuie în prima negație și astfel ia act de propria identitate în lumina ce-i este prima ipostază. Numai că această permanentă răsărire, această revărsare de lumină nu cunoaște interiorizarea și prin urmare spiritul își

¹ G. W. F. Hegel, *Op. cit.*, p. 389;

² *Ibidem*, p. 390;

pierde măsura, iar frumusețea creației se dizolvă. Lumina ca primă ipostază a spiritului are doar forma *stăpânului* și ca atare determinările ei sunt numai simple nume ale lui Unul.

Ceea ce Hegel descrie ca dialectică a *conceptului-subiect*, respectiv ca primă determinare religioasă a spiritului, putem identifica istoric în miturile solare și în cultul Soarelui. În general, zeii solari sunt și creatori ai lumii. Mai concret, analizând viața religioasă din Egiptul antic, Mircea Eliade vorbește de „teologia și politica solarizării”, care a fost temeiul unei renașteri spirituale și a unei înfloriri și expansiuni economice. Interesantă este identificarea zeilor opuși Ra și Osiris (concretizare a expunerii hegeliene), care „se împlinește în persoana faraonului mort: după procesul de osirizare Regele învie ca tânăr Ra. Căci călătoria soarelui reprezintă modelul exemplar al destinului omului: trecerea de la un mod de a exista la altul, de la viață la moarte și, apoi, la o nouă naștere”¹. Iar faraonul este Unul, lumina Egiptului.

b) Simbolismul vegetal și animal exprimă – afirmă Hegel – „religia *percepției* spirituale în care el (spiritul n.n.) se risipește într-o mulțime nenumărată de spirite mai slabe sau mai puternice, mai bogate sau mai sărace”. În acest panteism poate fi identificată „nevinovăția *religiei florilor*”, dar și violența și cruzimea în „vina religiei animalelor”². Spiritul religios se regăsește în spiritul belicos al semințiilor, în vrajba dintre neamuri.

O ilustrare a acestei forme a spiritului religios este prima crimă fratricidă redată în *Vechiul Testament* – uciderea lui Abel de către Cain – care va subzista ca un blestem în necurmata luptă dintre neamuri.

În această ură manifestă între oameni, spiritul religios își irosește determinația negativă, se potolește astfel

¹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 114;

² G. W. F. Hegel, *Op. cit.*, p. 391;

ciclul destrămării și conceptul în mișcarea sa ia chipul constructorului. Spiritul animalic – spune Hegel – decade și se afirmă în liniște și pozitiv spiritul creator, care asigură supremația omului ce muncește.

c) *Simbolismul construirii* este semnul unei religii a civilizației, a îndepărtării de natură. Omul construiește el însuși temple, piramide, creează opere pentru zei. Omul însufletește spațiul și-i dă o destinație sacră. Spiritul religios se convertește în spirit artistic.

2.3.2. Religia artei

Trecerea de la simbolismul natural la artă este în mișcarea *conceptului-subiect* o formă de spiritualizare a lumii. Spiritul religios se manifestă creator în arhitectură și sculptură, în poezie și muzică, în versul tragediilor, a comediilor și jocul actorilor ce recrează mitul sau îl ia batjocoritor în răspăr. Olimpul este coborât în viața cotidiană a polis-ului grec. Hegel arată că spiritul religios se dezvăluie acum în: *opera de artă abstractă*, *opera de artă vie* și *opera de artă spirituală*.

a) *Opera de artă abstractă* este un alt element, diferit de natură, ce dă seama de prezența zeilor în lume. Substanța acestei opere este *limbajul*, considerat ca fiind „sufletul existent ca suflet”, ceea ce înseamnă că *imnul* închinat zeului, mai exact elementul în care se manifestă zeul, este „opera de artă însuflețită în ea însăși”¹, adică însăși existența zeului. Existența aceasta a zeului în imn este universală întrucât inimile tuturor intră la unison în rezonanță cu ritmul unic al melodiei imnului, dar, totodată, este doar universalizarea unei abstracții ce poartă doar un nume. Este doar trăire.

¹ *Ibidem*, p. 400;

Desigur, arată Hegel, zeul se mai întruchipase în limbaj și anume în limbajul *oracolului*, numai că această ipostază a întruchipării divine este particulară și întâmplătoare, ținând de inspirația de moment a sibilelor, astfel că oracolul era doar o expresie exterioară.

Adevărata existență a spiritului în limbaj este *cultul*, deoarece sintetizează trăirea contagioasă a imnului și contemplarea senină a statuii zeului. „În cult, Sinele își dă conștiința coborârii ființei divine din transcendența ei către el”, adică rezultă „realitatea proprie a conștiinței-de-sine”¹. Prin cult zeul se arată la lumina zilei, iar sacralitatea zeului se concentrează în *sărbătoare* ca timp al comuniunii omului cu zeul, al tuturor oamenilor, nu doar a artistului care-i cioplește chipul statuar și-i împodobește templul. Sensul cultului se constituie prin evlavie.

b) Opera de artă vie este consecința firească a comunicării omului cu zeul prin limbaj. Limbajul dă viață și dă consistență istorică unei lumi, cum de pildă este cea greacă, mai exact dă religiei artei un conținut împărtășit și de zei și de oameni, cum se întâmplă în *Iliada*. Acest moment al mișcării conceptului-subiect este „momentul *abstract* al *corporalității vii* a Esenței”. Acum „omul se pune deci pe el însuși în locul statuii, ca figură elaborată și prelucrată pentru o *mișcare* perfect liberă, așa cum statuia era *liniștea* perfect liberă”².

Limbajul, ca element al sintezei interiorului și exteriorului, nu mai este – spune Hegel – limbajul oracolului care este întâmplător și individual în conținut, nici imnul care cinstește doar zeul, făcând abstracție de om și nici delirul bahic. Prin limbaj se impune sărbătorirea omului, mai exact a eroului ca personaj exemplar.

¹ *Ibidem*, p. 402;

² *Ibidem*, p. 407;

c) *Opera de artă spirituală* relevă modul în care spiritele popoarelor „se unesc într-un singur panteon, al cărui element și lăcaș este limbajul”¹, iar rapsodul este cel care descrie prezența vie și, totodată, spirituală a acestei lumi. Rapsodul este creatorul și purtătorul spiritual al acestei lumi. În *epos* se înfăptuiește însă un alt tip de raport dintre divin și uman, diferit de cel ce se constituie în operele de artă abstractă și vie.

Tragedia greacă este o esențializare a limbajului ca relație om-divinitate în sensul că risipirea diverselor momente exemplare ce leagă firul simplei istorisiri este exclusă. Tragedia este un act de conștiință în care – afirmă Hegel – artiștii „exteriorizează esența interioară, probează dreptatea faptei lor și afirmă chibzuit și definesc în mod determinat patosul căruia ei aparțin, liber de circumstanțe întâmplătoare și de particularitățile personalităților, în individualitatea lor universală”. Dar pentru erou esențială este masca, iar corul exprimă neputința poporului în fața *destinului*, ceea ce înseamnă că „arta nu conține încă în ea Sinele adevărat, propriu”². Existența ce se dezvăluie în chipul tragediei este o sublimarea convențională a realului, iar esența acesteia, respectiv limbajul relației om-divinitate, este simplificată până la o generalitate lipsită de substanță. „Individualitatea umană ca și cea divină se sting în uitarea adusă de Zeus cel simplu și atoatesimplificator, calm al întregului, unitate a destinului. Toți au dreptate, jos ca și sus, în dreptatea destinului”³.

Opusă tragediei, *comedia* relevă o altă ipostază a relației om-divinitate, în care groaza și acceptarea destinului sunt înlocuite sfidător de ironie. Numai că – arată Noica – „ironia cea cutezătoare devine amară” întrucât desființează orice semnificație a existenței lumii, inclusiv cea morală.

¹ *Ibidem*, p. 408;

² *Ibidem*, p. 412-413;

³ Constantin Noica, *Op. cit.*, p. 236;

Dacă gândirea rațională înlocuiește zeii cu ideea de bine, autorul de comedie dizolvă totul în batjocură. „Sinele a devenit puterea negativă, ce face să dispară zeii cu tot ce e al lor”, astfel „insul nu se mai teme de nimic. Și el încearcă aici – cu comedia antică – o mulțumire de sine ce nu-i va mai fi dată nicicând poate”¹.

2.3.3. *Religia revelată*

Dacă prin religia artei spiritul trece din forma substanței în aceea a subiectului, care în libertatea comediei ia chipul spiritului negației, în schimb religia creștină instaurează prin conceptul de revelație ordinea în structura lumii (relația om-Dumnezeu) și în devenirea lumii (relația timp profan-timpul sacru al sărbătorii). Istoria însăși dobândește un sens prin perspectiva sacralizării, a mântuirii.

În mișcarea *conceptului-subiect*, așa cum apare sub forma spiritului religiei revelate, distingem: a) o înălțare spre Dumnezeu prin credință și elan mistic; b) o coborâre a lui Dumnezeu la condiția umană, mai exact realizarea uniunii ipostatice om-divinitate în persoana lui Iisus Hristos. „Această devenire umană a Esenței divine, având esențial și nemijlocit figura conștiinței-de-sine, este conținutul simplu al religiei absolute”², adică religia creștină este conștiința esenței lui Dumnezeu. Omul creștin înțelege ființa lui Dumnezeu prin determinațiile ce-i dau identitate în raport cu lumea, și anume: bun, drept, sfânt, creatorul omului și al pământului etc.

Dar Dumnezeu nu este cunoscut, ci revelat ca „adevărată figură a spiritului; și această figură a sa, conceptul, este deopotrivă singură esență și substanță a lui”.

¹ *Ibidem*, p. 237;

² G. W. F. Hegel, *Op. cit.*, p. 426;

Creștinul intuiește că natura sa este aceeași cu natura divinității și prin urmare „coborârea” Spiritului Absolut din eternitatea pură este percepută de fapt ca o împlinire, respectiv cu existența istorică a lui Iisus Hristos. În acest mod omul are fericirea de a cunoaște în sinele său pe Dumnezeu ca Sine. Conștiința existenței nemijlocite a lui Dumnezeu, adică Iisus Hristos, este însăși conștiința religioasă și, deci, o cunoaștere mijlocită a divinității. Dumnezeu este *revelat* aici, așa cum *este*” – afirmă Hegel – adică „este prezent ca Spirit”¹.

Or, în aceste condiții cunoașterea speculativă este cunoașterea religiei revelate.

Recapitulând, arăt că potrivit lui Hegel mișcarea Spiritului cuprinde trei momente: a) *momentul eternității*, când Spiritul este conținutul propriei sale substanțe, adică este în-sine; b) *momentul existenței în individualitatea* lui Iisus Hristos, adică Spiritul are conștiința devenirii ca-altul; c) *momentul reîntoarcerii din alteritate*, respectiv se constituie conștiința-de-sine însăși. Unitatea acestor momente ale devenirii dă sacralitatea istoriei, mai exact Iisus Hristos este revelația mântuirii și refacerii stării originare, paradisiace a omului. Învierea Sa este dovada supremă a salvării spiritului, a depășirii existenței materiale, perisabile. Biserica are menirea de a păstra vie unitatea acestei devenirii a Spiritului în credința comunității creștine.

Dar religia revelată nu se manifestă doar în trăirea religioasă, în participarea la viața Bisericii, ci și în *teologie*. În lumea în care s-a întrupat spiritul, omul viețuiește între două limite: *binele* și *răul*, iar depășirea acestui dat existențial presupune exteriorizarea prin gândire a propriei existențe și conștientizarea condiției sale de ființă limitată, însemnată de păcatul adamic. Omul se întreabă *ce este răul* și *ce este binele*.

¹ *Ibidem*, p. 427-428;

Desigur, viața lui Iisus Hristos este premisa înțelegerii acestei disjuncții supreme *binele* sau *răul*, dar rezolvarea problemei este o chestiune de conștiință și, totodată, de teologie, de dezbatere în cadrul comunității creștine. Această disjuncție *bine* sau *rău* implică dezbateră și înțelegerea unei conjuncții: *viața* și *moartea*. Așa cum moartea lui Iisus Hristos a fost negația vieții sale istorice într-o lume a păcatului, iar învierea Sa o afirmare a identității Sale ca Dumnezeu, atunci viața omului trebuie să fie speranță și credință, iar moartea sa o trecere spre o altă condiție. Teologia dezvăluie sensul trecerii de la profan la sacru, iar cultura europeană pare să adeverească această zbatere a omului.

III. KIERKEGAARD. SUBIECTIVITATEA CA EXISTENȚĂ ABSOLUTĂ

3.1. Identitatea pseudonimelor, a personajelor și viața reală

Jurnalul lui Søren Kierkegaard atestă o permanentă tentație de a experimenta absolutul în planul trăirii, adică pentru el ideea de absolut nu poate fi decât rezultatul unei sublimări a stărilor subiective. Asemeni lui Socrate, care-l fascinează, Kierkegaard consideră cunoașterea de sine punctul arhimedic pentru o autentică reformare spirituală a lumii. Dacă Socrate considera cunoașterea ca o formă privilegiată de relație cu divinul, afirmând că „ațintindu-ne spre zeu vom avea parte de cea mai aleasă oglindă a rosturilor omenești”¹, atunci și Kierkegaard crede că temeiul vieții religioase este comunicarea dintre o conștiință personală și Dumnezeu. Neascultarea lui Dumnezeu, care este viu în conștiința creștinului determină răul moral și degradarea generală a omului și a lumii sale. Incapacitatea individului uman de a percepe Chipul lui Dumnezeu ca esență a spiritului său generează suferință, adică dureroase frământări sufletești. În

¹ Socrate, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol.II, partea 1, Editura Stiințifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 136;

acest sens, *Jurnalul* este mărturia directă a căutării de sine, a unei aventuri pe care reflecția teoretică o aproximează doar, astfel că autorul recurge la sugestii, paradoxuri și simboluri.

Opera lui Kierkegaard este semnată cu pseudonime, care nu ascund, ci dimpotrivă deschid prin înțelesurile care le poartă înspre istoria mare a umanității. În acest sens, volumul intitulat *Fărâme filosofice* este semnat Johannes Climacus, adică în traducere românească Ioan Scărarul. Identitatea lui Kierkegaard, sugerată proiectiv de analogiile posibile pe care le evocă numele personajului istoric, ascetul de pe muntele Sinai și autorul celebrului tratat mistic *Scara Raiului*, este a unui gânditor de factură religioasă. El, Kierkegaard, alias Climacus, experimentează trăirea creștină și în acest sens propune un „proiect de gândire” în care reactualizează ideea de adevăr a lui Platon, și anume căutarea adevărului este un exercițiu de aducere aminte. Dacă omul este creația lui Dumnezeu, iar chipul Creatorului este pecetea păstrată în spiritul omului ca adeverire a originii sale, atunci reiese limpede că omul trebuie să-și caute singur adevărul. Oricare învățător, asemenea lui Socrate, fiind doar un mamoș, un ajutor. Și atunci „proiectul de gândire” este un alt nume pentru *Scala paradisi* a lui Ioan Scărarul, iar întâlnirea cu Kierkegaard este „ocazia” căutării de sine. Fiecare om căutându-și adevărul îl caută pe Dumnezeu.

Primul pseudonim de care uzează Kierkegaard este Victor Eremita (Pustnicul), după care urmează: Johannes de Silentio, Constantin Constantius, Virgilius Faufluensis, Nicolaus Notabene, Hilarius Bogbinder, William Afham, Frater Taciturnus etc. Astfel, înșiși „semnatarii” operelor sugerează o „metafizică a incognito-ului”, cum spune Gabriel Liiceanu, care pune în lumină adevărata dintre adevărul dezvăluit în opere și anumite repere biografice reale. Practicarea pseudonimelor este la Kierkegaard și o formă sacralizată de sacrificiu, adică este o renunțare la identitatea comună dată în registrul stării civile, un sacrificiu

în numele ideii de purificare spirituală. „Kierkegaard a practicat toată viața o formă de *imitatio Dei*: așa cum zeitatea se întâmplă să își asume într-o secvență exemplară toată cantitatea de suferință a omenirii, cu gândul de a lăsa în lume numai bucurie, tot astfel Kierkegaard a crezut că e cel chemat să consume din substanța suferinței și să o istovească în beneficiul celorlalți”¹.

Viața lui Kierkegaard pare să fie o punere în scenă, ceva aproape ireal. Seria morților din familie, mama sa, patru frați și surori, precum și o mărturisire cutremurătoare a tatălui său, și anume că în copilărie l-a blestemat pe Dumnezeu sunt evenimente teribile care se văd, dar ca în cazul icebergului spaima metafizică ce-i stăpânește sufletul este pentru noi doar o bănuială, o presupunere ce derivă din analiza cărților sale, mai exact a personajelor în spatele cărora se ascunde. Tinerețea sa este dedicată plăcerilor care-l confiscă aproape cu totul, astfel că își întrerupe studiile în teologie, are apoi o relație neîmplinită social cu Regine Olsen, după care cade într-o stare de melancolie. Acești ani și perspectiva viitorului sunt descriși sintetic și exact de Jeanne Hersch astfel: „I se deschid în față trei căi, care vor juca un rol important în opera sa: una, cea a *plăcerii*, simbolizată mai târziu prin Don Juan, nesățiosul; a doua, cea a *îndoii*, pe care o va încorona în ochii săi Faust; a treia, în fine, cea a *disperării*”². El se confruntă în acest mod cu o viață sublimată în trăiri sufletești, care însă sunt exprimate indirect prin personaje inventate.

La maturitate este supus unui adevărat calvar de revista satirică *Corsarul*, care-l asaltează timp de un an cu texte insultătoare și caricaturi grotești. Compromiterea publică a lui Kierkegaard are rezonanță, încât se spune că

¹ Gabriel Liiceanu, *Încercare în politropia omului și a culturii*, Editura Cartea Românească, București, 1981, p. 257;

² Jeanne Hersch, *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, Editura Humanitas, București 1994, p. 302;

până și copiii aruncau cu pietre în el și-i strigau cuvinte de ocară. Intră în război cu societatea daneză și biserica oficială, opunându-se ca unul ce se crede chemat pentru o misiune eminamente creștină. „Misiunea lui Kierkegaard, în această epocă de creștinism facil, este de a fi excepția indispensabilă, cel ce nu seamănă cu restul turmei, cel chemat să certe creștinătatea descreștinată până la smulgerea ei din creștinismul fără de Cristos, să-i reamintească ce este o faptă realmente religioasă și exigența absolută care decurge din ea”¹.

Așadar, biografia lui Kierkegaard nu este a unui om comun, ea se transformă în împlinirea unei idei. Retrospectiv, percepem că viața sa este ipostaza unei idei, astfel că putem înțelege câte ceva din obsesiile sale indirect, prin decriptarea pseudonimelor și a diferitelor personaje care-i fac jocul. Nenumăratele personaje romanești pot fi grupate tipologic în patru clase mari, centrate pe ceea ce Gilles Deleuze numea *personaje conceptuale*, și anume: *Tatăl*, *Iubita*, *Defăimătorul* și *Adversarul*. De asemenea, personajele conceptuale au rolul și de a face manifeste teritoriile absolute ale trăirii și gândirii, respectiv „stadiile” *estetic*, *etic*, și *religios* ale vieții. Întrucât Kierkegaard experimentează absolutul, rezultă o situație straniu inversată între el și personajele inventate de el. „Personajul conceptual nu este reprezentantul filosofului – conchide Deleuze – ci este tocmai invers: filosoful este doar veșmântul principalului său personaj conceptual și al tuturor celorlalte personaje conceptuale, care sunt mijlocitorii și subiecții autentici ai filosofiei sale. Personajele conceptuale sunt „eteronimele” filosofului, iar numele filosofului – simplu pseudonim al personajelor”². Personajele-concept sunt un fel de clone socratice, care definesc existența și ne

¹ *Ibidem*, p. 304;

² Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Ce este filosofia?*, Editura Pandora M, Târgoviște, 1998, p. 62;

determină să o experimentăm noi înșine ca act de identificare care apoi devine premisă a purificării și recuperării adevărului originar.

3.2. Antihegelianismul ca restaurație a spiritului creștin

Gândirea lui Kierkegaard s-a format într-un climat de libertinaj romantic, în care proliferau interpretările cu accente eretice privind creștinismul. Era atunci manifestă tendința transformării religiei creștine într-un simplu moment socio-cultural. Auguste Comte formulase „legea celor trei stadii”, potrivit căreia stadiul teologic era o stare fictivă, iar Hegel a închis spiritul religios în ficțiunea unei idei abstracte. Deși s-a format și sub influența lui Hegel, reacția lui Kierkegaard va fi în contrasens. Despărțirea de Hegel se va concretiza într-o permanentă polemică împotriva speculației abstracte, care ignoră omul ca individ și aspirațiile sale. „Războiul” său este împotriva ideii că adevărul poate fi legitimat doar prin speculație logică, afirmând în schimb o specie de adevăr ca dat al conștiinței individuale.

Pentru a-l înțelege pe Kierkegaard trebuie, în primul rând, să admitem că el este un filosof de inspirație creștină, că este un filosof ce și-a asumat de unul singur misiunea restaurării unui spirit creștin autentic, ceea ce înseamnă că el este în opoziție atât față de curentul hegelian, cât și față de biserica oficială daneză. „Intellectualismul religios al lui Hegel devitalizează credința ca suport existențial, personal și absolut cu Dumnezeu. De aceea, Kierkegaard crede că și gândirea are la rândul său nevoie să fie salvată, căci gânditorul speculativ, devenind propriul său

spectator dezinteresat, își consfințește ratarea”¹. Gândirea trebuie salvată, respectiv mântuită de cutezanța și aroganța manifeste în cunoașterea absolutului, de păcatul transformării lui Dumnezeu într-un concept și de păcatul secătuirii sufletului omenesc, încât adevărul trăirilor, a stărilor de neliniște, iubire, speranță și disperare să devină o certitudine a aparențelor. Mai mult, pentru Kierkegaard când Hegel edifică un sistem logic al existenței înseamnă că își arogă un drept divin, adică Hegel este un uzurpator al lui Dumnezeu, ceea ce este de neiertat. Devenirea în sistem ca dezvoltare a Spiritului înseamnă limitarea atotputerniciei lui Dumnezeu la necesitatea continuității logico-metafizice, iar la nivelul lumii umane sistemul implică dispariția libertății, a liberului arbitru afirmat de concepția de viață creștină.

În volumul *Fărăme filosofice*, un capitol intitulat *Interludiu* expune un pasaj de istoria filosofiei, urmărind să lămurească distincția dintre *istorie*, în care agentul devenirii este omul liber și *sistemul logic*, condiționat strict de legile necesității. Este vizat aici Hegel. În acest sens, primul concept abordat este devenirea, care este analizată prin însăși metoda dialecticii hegeliene. Cu o anumită plăcere perversă de a construi calambururi și cu ironie, Kierkegaard afirmă: „Orice devenire este o suferință, or necesarul nu poate suferi, nu poate suferi suferința realității – care este următoarea: că posibilul (nu doar posibilul care este exclus, ci și cel ce este presupus) în clipa în care devine real, se dovedește a fi nimic, deoarece prin realitate posibilitatea este nimicită [anihilată]”². Pentru el orice devenire are loc în libertate, ceea ce înseamnă că ideea lui Hegel despre istoria care se supune unei rațiuni superioare, cu o dialectică proprie, este o simplă ficțiune. Spre exemplu, dacă trecutul

¹ *** *Istoria filosofiei*, vol.III – *Triumful rațiunii*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 226;

² Soren Kierkegaard, *Fărăme filosofice*, Editura Amarcord, Timișoara, 1999, p. 97;

ar fi devenit necesar, libertatea „ar fi și de râs și de plâns, făcându-se atunci vinovată de ceva care nu era de domeniul ei”. Când totul este necesar, libertatea și devenirea sunt iluzii sau „libertatea ar deveni deci o vrăjitorie, devenirea, o alarmă falsă”¹. În aceste condiții „cel care concepe trecutul, *Historico-philosophicus*, este un profet de-a îndărătelea”², adică toți cei influențați de Hegel cad în plasa iluziei că începutul conține și sfârșitul și, deci, nu mai există nici o taină pentru mintea omenească, decât eventual temporar.

Pentru Kierkegaard sistemul hegelian este o modalitate de a anihila omul ca individ, care iubește și speră prin credința sa. Or, omul este el însuși o modalitate de ființarea a absolutului. „Toate scrierile kierkegaardiene susțin valoarea absolută a fiecărui individ, a subiectivității individuale, a fiecărei clipe trăite, a responsabilității actelor umane”³. Așadar, înțelegem de ce Kierkegaard și-a făcut un scop din critica filosofiei lui Hegel.

„Proiectul de gândire” din *Fărăme filosofice* se încheie cu *Morala*, ca într-o fabulă. Proiectul este socratic dar viza depășirea lui Socrate, respectiv a unei filosofii centrate pe acel îndemn delfic: *Cunoaște-te pe tine însuși*. Depășirea ar consta în însăși radicalizarea demersului de tip socratic. Posibilitatea acestui proiect este dată prin adoptarea de către Kierkegaard a unui „organ nou: credința, și o presupunere nouă: conștiința păcatului; o nouă hotărâre: clipa și un nou învățător: zeul în timp”⁴. Mai exact, proiectul lui Kierkegaard, morala sa, are în vedere restaurarea spiritului creștin în numele noului învățător – Iisus Hristos, care a spus: „Împărăția lui Dumnezeu este înălăuntrul vostru”

¹ *Ibidem*, p. 101;

² *Ibidem*, p. 103;

³ Ilona Bîrzescu, *Doctrinofobia. Incursiuni în istoria filosofiei contemporane*, Editura Delabistra, Caransebeș, 1997, p. 104;

⁴ Soren Kierkegaard, *Op. cit.*, p. 136;

(Luca 17,21). Or, Kierkegaard îl caută în sine însuși pe Dumnezeu pentru a trăi împreună cu El.

3.3. Stadiile existențiale ale devenirii umanului

Dacă devenirea este posibilă doar prin libertate, atunci stadiile *estetic*, *etic*, și *religios* sunt modalități de ființare umană în libertate, adică aceste stadii sunt marile atitudini posibile ale individului față de existență. Parcurgerea acestor stadii implică o trecere de la sfera vieții în desfătare, a clipei leneșe, la stadiul angajării responsabile, a fidelității și, în fine la sfera împlinirii omului ca spirit în comuniune cu absolutul, cu Dumnezeu. Se poate spune că teoria celor trei stadii configurează o critică a moralei în numele religiei.

Stadiile existențiale sunt descrise de Kierkegaard în câteva lucrări, și anume: *Sau-Sau*, *Frică și cutremurare*, *Repetiția*, *Stadii pe drumul vieții*. Persistența acestei teme se explică prin permanenta provocare a unei societăți în care viața religioasă autentică a fost substituită de surogatul unor ritualuri formale.

3.3.1. Stadiul estetic

Stadiul estetic este configurat din clipe trăite intens, până la paroxism. Este stadiul ispitelor. Personajul-concept, care definește exemplar acest stadiu este Don Juan, cel care a transformat libertatea în libertinaj, viața în desfrâu, în nevoia oarbă de aventură erotică. Turmentat de acțiune, pentru Don Juan nu există nici un sens general sau mai bine spus generalul este afirmat punctual în clipa plăcerii, adică

absolutul este desacralizat, fiind trăit fără discernământ la fel cu oricare din cele 1003 femei cucerite.

Omul stadiului estetic, pentru care libertatea este redusă la starea necondiționată a pornirilor viscerale, stare exprimată negândit în expresia *fac ce-mi place*, nu este așadar o victimă a destinului, a ceva exterior. Omului îi este scris să fie liber, iar clipa libertății poate fi sau *clipa păcatului* sau *clipa credinței*. Este disjunția în care se operează între absența opțiunii și opțiunea responsabilă, angajantă. În spiritul creștinismului, stadiul estetic al vieții este definit prin conceptul de *cădere în păcat*. Aici Kierkegaard face câteva observații subtile în analiza lui Adam și ai celorlalți oameni. În stadiul estetic nu există suferință întrucât nu există conștiința păcatului. Suferința oricărui om își are cauza în însăși existența sa pe lume „Fiindcă să vrei să suferi estetic din pricina *păcătoșeniei*, este o contradicție – afirmă Kierkegaard. Singurul care a suferit nevinovat din pricina păcătoșeniei a fost Hristos, care însă n-a suferit de ea ca de o soartă cu care trebuie să te resemnezi, ci a suferit asemeni cuiva, care, liber, a ales să îndure păcatul lumii (Ioan 1,29) și să-i ispășească pedeapsa. Or, asta nu-i defel o categorie estetică, deoarece Hristos era mai mult decât un individ”¹. Fiind liber, omul poate să-și consume exclusiv libertatea, la fel ca Don Juan, în oricare din clipele stadiului estetic sau, dimpotrivă, poate accede responsabil la sfera angajării și fidelității etice. Acest salt este descris în *Legitimitatea estetică a căsătoriei*, semnat cu pseudonimul Victor Eremita.

După procedee romantice, în lucrarea amintită, care face parte din volumul *Sau-Sau*, Kierkegaard opune două personaje, și anume personajul A, care este un poet și ai cărui manuscrise descriu sfera esteticului și personajul B, un

¹ Soren Kierkegaard, *Conceptul de anxietate*, Editura Amarcord, Timișoara, 1998, p. 74;

moralist. O primă remarcă, în cărți sau pe scenă nu prind viață căsătorii religioase, ci patima îndrăgostiților, care lesne cade în păcat, în contradicție cu idealurile morale. A doua remarcă, iubirea romantică „se întemeiază exclusiv pe simțuri, dar prin consecința de eternitate pe care o asimilează de la început, ea este nobilă”. Această presupunere a eternității – „te voi iubi la nesfârșit” – este premisa salvării. Dar, – spune Kierkegaard – „adevărata eternitate în iubire este numai etica adevărată, care o salvează de căderea în senzualitate”¹. După unii timpul iubirii este diferit de timpul căsătoriei. „Poate că iubirea și căsătoria ar fi incompatibile – afirmă Kierkegaard, dacă eticul și religiosul, care apar în cazul căsătoriei, s-ar arăta atât de diferite de natura iubirii, încât, din acest motiv, ele n-ar putea sta una lângă alta, nu s-ar putea uni”²

3.3.2. Stadiul etic

Timpul în acest stadiu existențial nu mai este punctual, fragmentat în clipe dispartate, ci este durată asigurată prin angajarea responsabilă a individului față de semen, prin fidelitate. Acest stadiu își are expresia practică în căsătorie. „Căsătoria este făcută în fața lui Dumnezeu – afirmă Kierkegaard – iar simțul datoriei pătrunde în toată existența celor doi, până la limita ei extremă, pregătește căile și se asigură că nici o piedică nu va fi în stare să tulbure iubirea o eternitate”³.

Omului din stadiul etic nu i s-a anulat libertatea prin faptul că intră sub tutela generalului. El își înțelege libertatea ca opțiune responsabilă, ca manifestare socială, astfel încât

¹ Soren Kierkegaard, *Legitimitatea estetică a căsătoriei*, Editura Mașina de scris, București, 1998, p. 31-32;

² *Ibidem*, p. 47;

³ *Ibidem*, p. 76;

subiectivitatea sa nu mai este ca la Don Juan capriciu, obsesie și neliniștea clipei. Dacă și Don Juan își trăiește aventurile în fapt ca o *repetiție* a unei iubiri nesatisfăcute, această repetiție asemănându-se însă cu pedeapsa lui Sisif, în schimb *repetiția* din viața omului etic conservă sub forma duratei sentimentele de responsabilitate și fidelitate, voința de a institui diferența dintre bine și rău și de-a alege în orice împrejurare binele. *Repetiția* pentru omul etic este pulsația vieții interioare, a unei subiectivități transfigurate de sentimentul datoriei, de conștiința faptului că trăiește sub cerul lui Dumnezeu. Iată de ce „viața morală nu este niciodată la Kierkegaard asimilată vieții sociale, deși îmbracă aparența acesteia: căsătorie, muncă, viață burgheză. Interioritatea omului etic își păstrează mereu distanțe față de teatrul modern, însă nimeni nu-și dă seama de asta, pentru că tocmai interioritatea este invizibilă”¹ Așadar, viața morală are expresia unui paradox.

Neliniștea și disperarea sunt caracteristici ale vieții omului, configurând realitatea vieții interioare. Problema omului etic rezidă în două aspecte, și anume: a) *cunoașterea de sine* prin intermediul experienței nemijlocite, Kierkegaard considerând că subiectivitatea este inaccesibilă conceptelor și b) *practicarea virtuții*, respectiv a fi moral înseamnă să trăiești nu ca un om de știință, ci ca un înțelept creștin. Înțelepciunea și credința aduc pacea interioară. Eticul nu sacrifică individul uman, personalitatea sa pe scena socială, chiar dacă viața socială sub patronajul legilor morale asigură omului o siguranță, o protecție în fața întâmplărilor și ispitelor.

¹ *** *Istoria filosofiei*, vol.III – *Triumful rațiunii*, p. 229;

3.3.3. Stadiul religios

Clipa pe care o trăiește omul în sfera împlinirii are consistența absolutului, este clipa în care speranța eternității se poate împlini. „Se poate...” exprimă aici libertatea omului, dar nu relativă la opțiunea și decizia sa, ci relativă la o încercare supremă. Omul nu este singur, ci cu Dumnezeu. „Prea frumoasa siguranță etică se risipește atunci când Dumnezeu se arată printre nori și pune la încercare o credință”¹ – arată Hubert Grenier, referindu-se la opera lui Kierkegaard. O paradigmă a încercării este Avraam. Avraam este alesul. El a plecat spre un pământ al făgăduinței, lăsând „în urmă înțelegerea lumească”, dar în schimb „a luat cu el credința; altfel, n-ar mai fi plecat și s-ar fi gândit că e absurd s-o facă”². Timpul a fost prima încercare, un timp indiferent care trecea și fiul promis ca speranță și dovadă pentru un viitor popor ales nu era chip să apară. Și totuși, prin credință a fost învins timpul. Apoi a venit încercarea teribilă a lui Dumnezeu însuși – sacrificarea lui Isaac, copilul promisiunii. Cum a trăit Avraam această clipă a încercării supreme? El – scrie Kierkegaard – „nu s-a îndoit, n-a privit anxios în stânga și dreapta, n-a mișcat cerul cu rugile sale. Știa că Dumnezeu atotputernicul îl încerca și că nu există un sacrificiu mai greu care i-ar putea fi cerut. Dar mai știa că nici un sacrificiu nu era așa de greu atâta timp cât Dumnezeu îl pretindea – și a luat cuțitul”³. Clipa supremei încercări este și un temei al revelației comuniunii cu Dumnezeu. Aici jertfa joacă rolul unei limite, iar împlinirea în stadiul religios, accederea la starea de a fi împreună cu Dumnezeu implică înfruntarea limitei și saltul.

¹ Hubert Grenier, *Marile doctrine morale*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 120;

² Soren Kierkegaard, *Frică și cutremur*, Editura Humanitas, București, 2002, p. 70;

³ *Ibidem*, p. 77;

Condiția umană pentru Kierkegaard, constată Gabriel Liiceanu, poate fi înțeleasă în „nedeterminarea ei absolută” numai „ca efort de depășire a oricărei limite date, atinse sau propuse”¹.

În stadiul religios nici conceptele și nici experiența nemijlocită nu pot lumina adevărul acestei stări existențiale. Omul trăiește în perplexitatea unei stări paradoxale. Revenind la personajul concept Avraam, reținem că el redă starea de creatură a omului, a unui om care cu propriile-i cuvinte este „pulbere și cenușă” (Facere 18,27) în fața lui Dumnezeu, dar care își poate depăși această limită, dobândind o altă identitate.

Paradoxul este propriu stadiului religios întrucât aici, la limită, este pus în joc caracterul incomensurabil al relației om – Dumnezeu, un raport între finit și infinit, între iluzia eternității clipei și eternitatea adevărată. În contextul acestui stadiu, omul încearcă și sentimentul lui *mysterium tremendum*, al tainei înfricoșătoare – cum va arăta Rudolf Otto în excelenta analiză a sacrului, dar și sentimentul *iubirii*, de Dumnezeu și de oameni – cum sună suprema poruncă neotestamentară. Ilustrarea vie a paradoxului absolut este, pentru Kierkegaard, întruparea Logosului, limita de care se lovește neputincioasă rațiunea omului. Iisus Hristos este unirea ipostatică a divinului și umanului, ceea ce înseamnă o legitimare sacră a clipei, a momentului istoric. Or, de aici rezultă limpede că numai credința poate dezvălui sensul adevărat al existenței și, totodată, poate mântui omul de starea sa precară.

Cuvintele rostite de Iisus Hristos pe cruce și anume: „Eloi, Eloi, lama sabahtani?”, adică în traducere „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce m-ai părăsit?” (Marcu 15, 34) sunt pentru Kierkegaard expresia supremei stări de anxietate, spaima metafizică a unei morți absolute,

¹ Gabriel Liiceanu, *Op. cit.*, p. 258;

fără speranța mântuirii. Or, dacă însuși Iisus Hristos a trăit o asemenea stare, atunci „o asemenea anxietate e absolut educativă, formativă, prin credință – deoarece devorează toate finitudinile, descoperă tot ce au ele iluzoriu”¹. Omul, creștinul, trebuie să conștientizeze necesitatea dobândirii unei certitudini lăuntrice, întrucât aici se edifică „împărăția lui Dumnezeu”, cum spunea în adevăr Iisus Hristos. Aceasta este și un suprem imperativ cu valoare practică, care ne apără de ispitele vieții, în primul rând de acea *demisie morală* în schimbul unor false împliniri în plan social.

Între Cer și Pământ nu există comerț, ci doar lumina credinței, pare să fie morala lui Søren Kierkegaard.

¹ Soren Kierkegaard, *Conceptul de anxietate*, p. 204;

IV. NIETZSCHE SAU DESPRE ABSOLUT CA STARE DE CONTRARIETATE

4.1. Aspecte preliminare

Dacă împărtășim ideea că Friedrich Nietzsche este o excepție între filosofii europeni, atunci la fireasca întrebare *cine este el* vom avea atât de multe răspunsuri contradictorii încât suntem tentați să le considerăm imposibile. Din acest raționament ipotetic, care se sprijină pe conceptul de excepție, am putea infera a altă idee, și anume că însăși supoziția unei ipoteze privind posibilitatea cunoașterii acestui filosof cade. Rațional, se impune concluzia: nu trebuie să filosofăm având ca obiect filosofia lui Nietzsche, întrucât riscăm să ne contrazicem pe noi înșine, nu doar pe alți analiști. Dar după lecția lui Aristotel din *Protrepticus* constatăm că nu putem scăpa de nevoia studierii filosofiei în general, deci și a filosofului rebel și nihilist. Aristotel spunea: „Sau trebuie să filosofăm sau nu trebuie să filosofăm. Dacă trebuie, atunci trebuie. Dacă nu trebuie să filosofăm, atunci de asemenea trebuie (pentru a justifica această concepție). Prin urmare, în orice caz trebuie să filosofăm”¹. Imperativul ieșirii din dilemă

¹ Aristotel, *Protrepticus*, apud W Kneale; M Kneale, *Dezvoltarea logicii*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1974, p. 110;

implică însă urmări neprevăzute, respectiv concluzia la care pot ajunge în privința lui Nietzsche este apriori suspectă, adică posibil adevărată, posibil falsă. El însuși spunea despre sine în prefața la *Ecce Homo*: „eu sunt chiar o natură contrarie categoriei de oameni”, adică prin definiție raportul dintre judecățile sale asupra lumii și judecățile noastre se prea poate să implice și adevărul și falsul fără să o știm cu certitudine nici el și nici noi, mai exact ambele judecăți nu pot fi adevărate, dar pot fi amândouă false. Așadar, nu trebuie să trăim mirarea filosofică atunci când Nietzsche concretizează metaforic acest raport de contrarietate, afirmând că preferă să fie „un satir decât un sfânt”, deoarece idealurile umanității au fost „blestemul care apasă asupra realității” și deci omenirea a devenit falsă „până la venerarea valorilor inverse”. Discursul lui Zarathustra, a acelui personaj ce concretizează proiecția mitică a lui Nietzsche, este contrariul a ceea ce ar spune „înțelepții, sfinții, mântuitorii lumii și alți asemenea decadenți...”¹.

În cazul lui Nietzsche reflecția filosofică nu prea poate fi separată de biografia sa. Cumplitele migrene ce-l chinuie zile în șir au fost sublimat într-o realitate, strict particulară în care au prins chip *Aurora*, *Știința veselă*, *Așa grăit-a Zarathustra*, *Dincolo de Bine și de Rău*, *Antihristul*, *Amurgul idolilor* și *Ecce Homo*. De altfel, el însuși susține: „Boala a fost cea care m-a readus în cele din urmă la rațiune”². Care rațiune?! Fără a fi retorici, amintim doar că noțiunea de rațiune denotă facultatea cunoașterii discursive, în care se operează cu concepte, judecăți și raționamente, în timp ce Nietzsche operează cu metafore și raționează prin sugestii aforistice față de realitate.

Dintru bun început constatăm că F. Nietzsche este prin excelență cazul exemplar al analizei lui Heidegger

¹ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 5-8;

² *Ibidem*, p. 34;

privind originea operei de artă, respectiv faimoasele propoziții: „Artistul este originea operei. Opera este originea artistului” sunt adevărate premise din care putem deduce identitatea acestui filosof paradoxal. Analiza aplicată a acestor propoziții ne-ar putea da certitudinea că Nietzsche este cel căruia i se potrivește pe deplin maxima: „Să devii cine ești”, adică acela care intră în pielea lui Dionysos, Zarathustra sau pur și simplu a Antihristului. Cu siguranță am comis o licență afirmând „putem deduce...”, întrucât inferența este o operație controlată de principiile fundamentale ale logicii, iar fenomenul Nietzsche este descriabil incomplet prin orice construcție de tip judicativ. Mai mult, este sfidată legea silogismului. Astfel, din premisele:

(1)*Raționalitatea este o proprietate ce se arată prin opera și comportamentul indivizilor umani.*

(2)*Nietzsche este un filosof cu operă recunoscută.*
nu rezultă concluzia:

(3)*Nietzsche este un om rațional.*

ci o altă concluzie, care se constituie, contrar regulilor de inferență, într-o propoziție negativă, și anume:

(3¹)*Nici un element din opera lui Nietzsche nu este în adekvare cu ideea de raționalitate.*

Fiind o excepție, concluzia în cazul lui Nietzsche nu poate fi derivată formal. Repet, pentru acest filosof temeiul concluziei este opera sa, opera înțeleasă în sensul dat de Heidegger ca origine a unei anume identități: „Origine înseamnă aici acel ceva prin care și de la care pornind, un lucru este ceea ce este și este așa cum este”¹.

Nietzsche suferă, potrivit diagnosticului dat de filosoful Constantin Noica, de *catholită* – o anomalie spirituală produsă de carența generalului. Când Nietzsche

¹ Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Editura Univers, București, 1982, p. 31;

exclama „Dumnezeu a murit!”, boala numită catholicitate este deja o stare ontologică pentru el, mai exact o precaritate existențială. În absența reperului absolut lumea nu are sens, iar sensul presupus de Nietzsche este în fapt o modalitate a tragicului. Nu poți să declari pur și simplu că un anumit general nu mai este sau, mai grav să crezi că-l poți înlocui cu un surogat de ordin contrar. „Nu poți decât să înfrunți generalul – afirmă Noica – iar coliziunea tragică în care intri astfel (Dionysos contra lui Christ, din delirul lui Nietzsche în pragul nebuniei) va fi experiența extremă a catholitei”¹.

Pentru a-l înțelege pe Nietzsche trebuie să începem cu sfârșitul, respectiv cu *Ecce Homo*, o carte evasi autobiografică. Autoportretul conturat aici are un caracter compozit, adică sunt reunite fragmente prelevate din operele anterioare precum și comentarii la geneza acestora. Ca la manieriști post-renascentiști aici se compune aristocratic, potrivit unei sensibilități sofisticate, elemente disparate care reproduc starea de nervozitate, afectivitate și reverie a filosofului. Este un joc de puzzle al filosofului cu el însuși ca ipostază contrară a absolutului. Prin urmare, primul pas în cercetare este descoperirea problemei lui Nietzsche, temele și motivațiile gândirii sale, substanța nihilismului său.

4.2. *Ecce Homo* – un autoportret al artistului la maturitate

Fiind artist, Nietzsche se inventează pe sine mereu, negând evidența. A fi om este, pentru el, o existență care trebuie acceptată și, totodată, depășită. Iarăși și iarăși, asemeni lui Sisif, Nietzsche își transcende

¹ Constantin Noica, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Editura Univers, București, 1978, p. 49;

realitatea, iar fiecare reluare a acestui neconținut efort se împlinește într-o carte. Limbajul poetic, uneori cu accente profetice, are o deosebită forță de seducție, astfel că figura filosofului se dezvăluie și se ascunde în același timp în jocul dionisiac al umbrelor și luminilor iritante. „Acesta e sensul supraomului la Nietzsche: omul nu se mulțumește cu ceea ce este, el face istoria”¹. Iar a face istorie este marea problemă, întrucât construcția implică revizuire, reveniri și deconstrucția a ceea ce este tradiție. Evident istoria cea mare se regăsește în mic în viața omului, iar Nietzsche de aici începe, respectiv cu propria sa viață.

Întrebările cu care se iscodește pe sine sunt convertite în exigențe și numesc primele trei capitole din *Ecce Homo*, și anume: *De ce sunt atât de înțelept*, *De ce sunt eu atât de inteligent*, *De ce scriu cărți atât de bune*.

Datele ascendentei genealogice sunt înlocuite cu expresii paradoxale, filosoful sau artistul considerându-se un compus alchimic între a nu fi și a fi. În cuvintele sale: „eu, ca să mă exprim într-o formă enigmatică, ca tatăl meu, am murit deja, ca propria mea mamă, mai trăiesc și îmbătrânesc”². Boala, care este umbra morții a devenit starea de normalitate a ex-profesorului de filologie. Ea îi conferă o sensibilitate de martir și luciditatea unui abil și neîntrecut dialectician, amestec straniu ce dă substanța unei anume nebunii de geniu. Nebunia sa este și măsura megalomaniei prea înțeleptului, prea inteligentului și genialului scriitor care, cum el însuși spune cu trufie, a dat *Also sprach Zarathustra*, ca fiind cea mai profundă carte a omenirii. „Cândva – afirmă el – va fi nevoie de instituții în care să se trăiască și să se propovăduiască învățăturile așa cum înțeleg eu că trebuie să se facă aceasta; poate chiar că vor fi înființate și unele catedre pentru interpretarea lui

¹ Jeanne Hersch, *Mirarea filosofică*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 319;

² Friedrich Nietzsche, *Op. cit.*, p. 11;

*Zarathustra*¹. Într-adevăr, această operă este „originea” lui Nietzsche, este cea care îi dă identitatea și măsura în sensul că șirul cărților care o preced, o pregătesc, o anunță, iar cele ulterioare sunt comentarii și deslușiri ale parabolilor din ea. „Scrișă în limba vechilor cântece biblice, arată C.R. – Motru, plină de aforisme și parabole, ea îi dă imaginea fidelă a sufletului său zbuciumat, zbuciumat poate de temeri și gânduri himerice, de invidie ori ambiție, dar, în orice caz, în afară de rândul mijlociei comune”². Zarathustra este – cum ar spune și Gilles Deleuze – masca lui Nietzsche, masca sa de filosof. A fi filosof înseamnă a fi „dincolo de bine și de rău”, adică „deasupra iluziei reprezentate de judecata morală”³.

Dincolo de mască să fie ascuns adevărul lui Nietzsche?

Nu! Nu, întrucât pentru el masca în sine este adevărul devenirii și transformărilor pe care el le trăiește din plin pentru a deveni cine este. Masca este cheia celor trei metamorfoze ale spiritului din parabola povestită de Zarathustra. Și anume:

a) Spiritul este mai întâi *asin* sau *cămilă*, adică animal docil de povară, care a transformat umilinta animalică în ideea superioară de datorie și ca atare îngenunchează pentru a fi cât mai bine încărcat, purtând poveri grele și dureroase. Povara este semnul tradiției, a prejudecăților înfățișate ca în alte idei morale, politice, religioase etc. Și cămila pare să-și perceapă starea ca eroică. Spiritul este eroul pustiului a unei lumi înstrăinate.

b) În pustiu se petrece a doua metamorfoză, respectiv „spiritul se preface în *leu*, vrea să-și înșface

¹ *Ibidem*, p. 50;

² C. Rădulescu-Motru, *Nietzsche, viața și filosofia*, Editura Ardealul, 1999, p. 28;

³ Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, Editura ETA, Cluj-Napoca, 1993, p. 33;

libertatea, să fie stăpân în propriul său pustiu”. Această transformare este în fapt lupta dintre imperativul *trebuie* care subjugă în mod impersonal și voința definită clar prin asumarea lui „Eu vreau”. Porunca „Tu trebuie”, căreia i s-a supus spiritul-cămilă, este expresia ce stă ca semn pentru tradiția – stăpân sau pentru „marele balaur” – cum zice Nietzsche. Valorile umanității scânteiază în solzii balaurului „Toate valorile au fost de mult create; valoarea a tot ce s-a creat sunt eu. Iată de ce nici un « Eu vreau » n-ar trebui să mai existe” – afirmă balaurul. În cuvântarea sa Zarathustra se întreabă retoric: „Voi, frați ai mei, spuneți-mi: la ce bun să ai un leu în spirit? De ce nu ți-ar ajunge o vită de povară, plină de resemnare și respect?” Puterea leului este „să întâmpine cu un sacru *Nu* chiar datoria”.

c) Cea mai sublimă transformare a spiritului este preschimbarea leului în copil, adică deconstrucției vechii lumi îi urmează creația, negației afirmația. „Uitare este un copil – cuvântează Zarathustra – și nevinovăție, nou început și joc, o roată ce se-nvârte prin ea însăși, mișcare primă și preasfântă afirmare”¹.

Parabola aceasta a preschimbărilor spiritului se regăsește în paginile memorialistice din *Ecce Homo*. Este descrisă cu voluptate, uneori cu un patetism strident a doua metamorfoză, a spiritului neconformist, care are o apetență diabolică pentru a nega. „Eu sunt antiasinul *par excellence* – spune despre sine Nietzsche – și prin aceasta sunt un monstru mondial istoric. Eu sunt, grecește vorbind și nu numai grecește, Antichristul...”² Dar el nu se izolează astfel de lume, ci se proiectează megalomane în planul istoriei ca destin al omenirii.

¹ Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, Editura Humanitas, București, 2000, p. 75-77;

² Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 54;

Bolnav de catholită, el se ipostaziază pe sine în ființa unui absolut contrar adică el este însuși *dumnezeul lui Nu*. „Odată se va lega de numele meu amintirea a ceva monstruos – spune profetic el – a unei crize cum nu a mai existat pe pământ, a celei mai profunde ciocniri de conștiințe, a unei decizii conjurată împotriva a tot ceea ce se crezuse, se ceruse, se considerase sfânt până atunci”¹. Nihilismul dezvoltă ditirambic, de la o operă la alta o lume livrescă, fără sens, în care însă nu se știe dacă măcar ipotetic „copilul” va învăța să pronunțe DA sau dacă acest DA nu va fi un nou păcat original și, deci, nu „preasfântă afirmare” asupra omului.

Să critici nebunia lui Nietzsche? Nu! Ar fi ca și cum l-am suspecta că este un simplu histrion, un comediant ipocrit. Nietzsche nu se preface, el trăiește în floarea deschisă a cărților sale. Măștile sale nu ascund, ci, dimpotrivă dezvăluie adevărul său, pe care altfel dintr-o anumită pornire creștinească noi l-am descrie eufemistic. Dar să urmărim, mai exact să participăm la această evoluție răsturnată a poetului lui Zarathustra, conștiinți fiind de posibilitatea că acest profet să fi stat și el în „peștera” lui Platon, iar menestrelul în adorația sa să confunde peștera cu lumea reală.

Rememorând starea sa care subzistă în *Nașterea tragediei*, și pe care Nietzsche aproape că o renegă, remarcăm însă că atunci el a descoperit *fenomenul dionisiacului* și, totodată, este prevestit spiritul lui Zarathustra. Cu *Inactualele* se dezvăluie caracterul războinic al lui Nietzsche, pornirea sa de a lua în dispreț tradiția, cultura, creștinismul. Pamfletarul se dezlănțuie, acoperindu-i gândurile, în *Omenesc, preaomenesc*. Aici – spune el – „m-am eliberat de ceea ce nu făcea parte din natura mea”, adică s-a pus capăt brusc tuturor *șarlataniilor*

¹ *Ibidem*, p. 120;

sublime, idealismului, simțămintelor frumoase și altor asemenea feminități”¹. Acum s-a produs marea ruptură între DA și NU, negația ocultând afirmația. Cu *Aurora* „începe campania mea războinică împotriva moralei” – afirmă Nietzsche. Ca un sportiv, în această carte filosoful își exersează instinctul negării care va sta de aici încolo pentru orice afirmație. Negația invadează retoric lumea. „Ce sens au acele concepte mincinoase – se întreabă el – conceptele de ajutorare a moralei, sufletul, spiritul, libera voință, Dumnezeu, dacă nu cel de a-l ruina filosofic pe om?”². În sfârșit, în *Așa grăit-a Zarathustra*, Nietzsche devine poetul sibilinic, devine un fel de sfânt care contrazice cu fiecare cuvânt. În această carte proclamă: „Dumnezeu a murit”. De asemenea, consideră că omul este depășit, iar „noțiunea de Supraom a devenit aici cea mai înaltă realitate”³. Aici el se identifică întru totul cu Zarathustra, asumându-și sarcina acestui profet.

Dincolo de bine și de rău este privirea spre viitor a lui Nietzsche, care se crede „Copilul” din parabola lui Zarathustra. În continuare el se vrea acel înțelept care ne învață „cum se filosofează cu ciocanul” și, totodată, acel destin istoric care transfigurează lumea.

Dar orice concluzie trebuie să afirme adevărul. Deși nu neg că filosofia lui este un reper în istoria gândirii, totuși nu pot să trec cu vederea că opera sa, mai exact cuvântul lui *Zarathustra-Nietzsche*, nu a despărțit istoria omenirii în două ere. El, marele Nietzsche, a murit de fapt într-o carte, iar elogiile postume ale scriitorilor sunt ca veselia florilor pe un sicriu.

¹ *Ibidem*, p. 75-80;

² *Ibidem*, p. 85;

³ *Ibidem*, p. 98;

4.3. Disjunctia absolută: Nietzsche sau filosofia clasică

Amurgul idolilor implică în mod explicit disjunctia dintre gândirea aforistică și paradoxală a lui Nietzsche și marea filosofie cu întreaga sa istorie, de la Socrate și Platon la Kant și Hegel. Desigur, această operă a sa nu este un examen critic radical și sistematic al istoriei filosofiei și a marilor filosofi, ci răzvrătirea lui Nietzsche contra spiritului rațional, a cunoașterii discursive și argumentate sau mai exact „o mare declarație de război” – cum se exprimă el însuși. Fără a dovedi un autentic talent de gânditor, Nietzsche face în schimb multă gălăgie de pamfletar ironic și „înțepă” malițios, adică poartă o stranie luptă de gherilă. Dacă nu știe să lupte filosofic, respectiv să construiască raționamente infailibile, atunci se aruncă în luptă cu mentalitatea unui primitiv, sperând să devină un inspirat prin însuși dușmanul său. În acest sens Ernst Bertram arată că „în înverșunatul « Nu te las! » cu care Nietzsche a privit toată viața chipul lui Socrate, s-a îmbinat întotdeauna ura de moarte cu rugămintea de a primi harul”. „Problema lui Socrate” este de fapt o mască pe sufletul zbuciumat a lui Nietzsche, astfel că „ura de sine și autotransfigurarea formează o unitate stranie în ura drăgăstoasă a lui Nietzsche pentru Socrate”¹. Așadar, este sugerată aici o posibilă conjuncție mistică, respectiv temeiul disjunctiei *sau* ar fi de fapt ceva opus, adică și.

Dar să ieșim din jocul de limbaj, care ademenește la răsturnări sofistice. În primul rând să stabilim ce înțelege Nietzsche prin filosofie. El recuperează imaginea presocratică a filosofiei, care, așa cum o percepem din fragmentele păstrate este o ființă hibridă între mit, poezie și

¹ Ernst Bertram, *Nietzsche. Încercare de mitologie*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 268;

idee, iar filosoful era un „înțelept” ce vorbea în maxime. Așa se explică de ce Nietzsche crede că și „filosoful viitorului” va fi „artist și medic, pe scurt, legiuitor”¹. Dar între un trecut obscur învăluit în legendă și un viitor ce nu s-a născut încă oamenii au cultivat metafizica, după Nietzsche o formă degenerată a filosofiei. Gilles Deleuze – unul dintre „nietzscheenii” postmoderniști, subliniază, comentând filosofia lui Nietzsche, că „Socrate este inventatorul metafizicii: el face din viață ceva ce trebuie judecat, măsurat, îngrădit, iar din gândire o măsură, o limită ce se exercită în numele unor valori superioare – Divinul, Adevărul, Frumosul și Binele...”².

Recapitulând, avem după Nietzsche două ipostaze absolute ale spiritului, și anume *filosofia adevărată*, ca unitate mistică și normativă între gândire și viață, între artă și medicină și *filosofia decadentă*, care corupe viața dându-i omului idealuri sau temeuri false. Pentru a înțelege cum concepe el disjuncția între adevăr și fals, adică între ipostazele spiritului, este necesar să problematizăm momentul Socrate și să identificăm acele forțe ce au determinat degenerarea filosofiei.

În ce constă „problema lui Socrate” ca problemă a lui Nietzsche? Pentru mine, o spun dintru bun început, este o falsă problemă, cum de altfel sunt false și considerațiile sau rudimentele de raționament afirmate de Nietzsche. Astfel, el are în vedere:

a) *Obârșia de plebeu și urâtenia lui Socrate*, care, crede el, sunt elemente care-l impun ca tip lombrosian. „Dar urâtenia, o obiecție în sine, este la greci aproape o contestare. Oare Socrate era într-adevăr grec?” – se întreabă retoric Nietzsche. Respingerea lui Socrate are un temei fals, și anume un raționament din specia *argumentum ad*

¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Editura ALL, București, 1999, p. 15;

² *Ibidem*, p. 18;

hominem. Dar nu trebuie să ne mire atitudinea lui Nietzsche, din moment ce el urăște logica.

b) *Capacitatea lui Socrate de a gândi logic* este, pentru Nietzsche, semnul decadenței. Echivalenței dintre rațiune și fericire, susținută argumentat de Socrate, el îi opune fără nici o justificare „instinctele vechilor eleni”.

c) *Demonstrația logică este corupătoare a autorității*, dar și această judecată a lui Nietzsche este falsă, fiind evident bazată pe *argumentum ad baculum*. Cu o ironie greu de înțeles, Nietzsche spune: „Pretutinden unde autoritatea aparține creșterii alese, unde nu se motivează, ci se poruncește, dialecticianul este un fel de bufon, este luat în râs, nu în serios”.

d) *Rațiunea a devenit un tiran*, care a dat doar aparența salvării istorice din criză a vechilor eleni. Nietzsche considera că în vremea lui Socrate se manifesta existențial o disjuncție absolută, și anume: „să pieri sau să fii rațional la modul absurd...”, iar grecii s-au înșelat, optând pentru raționalitate.

e) *Soluția lui Socrate este o eroare*, considera el în mod absurd, întrucât adevărul ar fi ca o boală. În cuvintele lui Nietzsche: „Cea mai orbitoare lumină a zilei, raționalitatea cu orice preț, viața limpede, rece, precaută, conștientă, lipsită de instinct, opunând rezistență instinctelor era ea însăși doar o boală, o altă boală – câtuși de puțin o cale de întoarcere spre virtute, spre sănătate, spre fericire...” Prin urmare, filosofia lui Socrate nu poate fi înțeleasă ca o *medicina mentis*, ci doar ca o eroare, întrucât „Socrate însuși a fost bolnav multă vreme”¹.

Metaforic, disjuncția absolută o putem exprima prin raportul *Zarathustra versus Socrate*. Între cei doi se pot face anumite analogii pe seama virtuozității dialogului, a deprinderii de a colinda lumea sau cetatea etc. „Dar,

¹ Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, p. 13-16;

consideră Lucia Dumitrescu – Codreanu, există un prag unde seria analogiilor se oprește siderată: pragul rațiunii. Și încă unul: al iubirii față de om. Și încă unul: al încrederii în puterea umanizatoare a culturii”¹. Pentru Socrate trecerea și exersarea rațiunii, a iubirii și a culturii este o necesitate, iar în schimb pentru Zarathustra instinctele obligă la oprire și dispreț față de cele ce sunt prea omenești.

Ca un emul al lui Meletos, Nietzsche încriminează filosofia și filosofii. „Tot ce au mânuit filosofii timp de milenii au fost mumiile unor idei”. Paradoxal, el afirmă că atunci „când adoră, acești domni idolatri ai ideilor omoară, împăiază, când adoră, ei primejduiesc totul”². Principala sa acuză este că filosofii au mințit vreme de milenii, afirmând că lumea reală a simțurilor este doar o „aparență”, rațiunea fiind instrumentul acestei falsificări. Rațiunea? Pentru Nietzsche răspunsul este o exclamație disprețuitoare: „O, ce bătrână muiere înșelătoare!”³. Și atunci este de înțeles de ce el consideră rațiunea falsul principiu în baza căruia s-au legitimat toate manifestările contra naturii, îndeosebi *spiritualizarea senzualității*, adică iubirea.

Filosofii, după Nietzsche, trebuie să fie dincolo de bine și de rău. Ei nu trebuie să-și propună să „amelioreze” omenirea, asemeni preoților din evul mediu, care au transformat „bestia blondă”, adică nobilul german într-o „caricatură a omului”, o „stârpitură” ce „zăcea acolo, bolnav, prăpădit, privindu-se cu reavoință, plin de ură față de impulsurile vitale, plin de suspiciune față de tot ce era încă puternic și fericit”⁴. Prin urmare, după el, mijloacele moralei creștine sunt în esență imorale.

¹ Lucia Dumitrescu-Codreanu, *La moartea lui Zarathustra nu plânge nimeni*, Editura Univers, București, 1981, p. 135;

² Friedrich Nietzsche, *Op. cit.*, p. 17;

³ *Ibidem*, p. 19;

⁴ *Ibidem*, p. 33;

Filosofii sau „nesuferiții” lui Nietzsche sunt: „Seneca sau toreadorul virtuții”; „Dante sau hiena care face versuri în morminte”; „Kant sau cant” (etimologic, vocea jeluitoare a cerșetorului și comportamentul lui ipocrit); „John Stuart Mill: sau claritatea jignitoare” etc., etc. În paragrafe scurte, dar deosebit de violente, el condamnă cărți și atitudini moral-filosofice care primejduiesc libertatea instinctelor, virtuțile înăscute ale sălbaticului.

Idolii sunt în amurg și acum „vorbește ciocanul”, afirmând o filosofie de viață sub deviza: „deveniți duri!”¹.

4.4. Versetele Antichristului

Apoteoza disjunției exclusive, absolute, pe care o are în vedere Nietzsche este *Antichristul sau Dumnezeu*. Deși descinde dintr-un șir de pastori protestanți, atât pe linie paternă, cât și pe linie maternă, el devine poetul de curte al Antichristului, ba chiar crede că se identifică spiritual cu el.

După *Așa grăit-a Zarathustra*, *Antichristul* este cartea total independentă, o critică a creștinismului, o carte – scrie Nietzsche în precuvântare – pentru ziua de mâine și pentru o „făptură superioară omenirii în tărie, în înălțime de suflet, în dispreț”. Ea este anunțată și în cărțile anterioare, dar mai cu seamă în *Dincolo de bine și de rău*, unde temeiul demersului filosofic stă exclusiv sub semnul lui NU. În stilul său aforistic, Nietzsche afirmă că „noțiunile de Dumnezeu și de păcat ne vor părea la fel de puțin importante precum îi par unui bătrân jucăriile și tristețile copilăriei!”, numai că „bătrânul” de astăzi se va manifesta ca un „etern copil”², care are trebuința altor jucării.

¹ *Ibidem*, p. 77;

² Friedrich Nietzsche, *Dincolo de Bine și de Rău*, Editura Teora, 1998, p. 68;

Antichristul nu-i un program critic coerent, ci o răzvrătire viscerală, o colecție de elucbrații despre creștinism, Dumnezeu, milă, morală creștină, preoți etc, ceea ce face aproape imposibilă o analiză sistematică a acestei opere nihiliste. „În viziunea lui – consideră Leszek Kolakowski – creștinismul (și iudaismul, al cărui ultim produs era) era o boală, o expresie a invidiei și resentimentului celor care, fiind sărăcăcios înzestrați cu forță vitală și incapabili să supraviețuiască în luptă, au fost nevoiți să inventeze o ideologie glorificatoare a slăbiciunii, supunerii și pauperității intelectuale”, *Homo religiosus* era pentru Nietzsche o „rasă inaptă”, care își „afirmă propria debilitate ca pe un semn al Aleșilor”¹.

În starea de fapt contrară oricăror judecăți și raționamente valide, Nietzsche afirmă echivalențe valorice care pentru noi sunt expresii clare ale falsului, mai exact sunt negațiile definițiilor explicite ale valorilor de *bun*, *rău*, *fericire* etc. Astfel, pentru el *bun* este sinonim cu *puterea* și, deci, este om bun cel care are simțul puterii și își manifestă pregnant voința de putere. *Răul* este echivalentul *slăbiciunii*. Or, atunci *fericirea* este sentimentul că deții puterea și te poți împotrivi lumii, tradiției. În această tablă inversată de valori *dragostea de oameni nu se manifestă prin mila creștină, ci prin dispreț și ură de moarte față de cei slabi*. Întrucât creștinismul a propovăduit dragostea de oameni, mila, întrucât nu a conservat privilegiile celor puternici, Nietzsche se crede chemat ca profet al Antichristului.

În pledoaria sa, Antichristul, alias Nietzsche atacă virulent morala, care este, după el, modalitatea de a falsifica viața și relațiile interumane. Fiind cel mai mare viciu „mila împiedică în definitiv legea evoluției, care este aceea a

¹ Leszek Kolakowski, *Religia*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 214-215;

selecției”¹. Dar nu sentimentul de milă în sine poartă „vina” degenerării popoarelor creștine, ci preoții – consideră Nietzsche – care au impus o anumită viziune asupra lui Dumnezeu și a lumii. Adept al moralei stăpânilor, Nietzsche afirmă ideea unui Dumnezeu pe care să „îl admiri în bine ca și în rău”. „Scopirea antifirească a unui Dumnezeu – scrie el – pentru a face din el numai un Dumnezeu al binelui (al binelui în înțeles creștin n.n.), ar fi în afară de tot ce se poate dori”. Evident, având o asemenea referință, numai Antichristul putea formula această întrebare: „Ce însemnătate ar avea un Dumnezeu care n-ar cunoaște nici mânia, nici răzbunarea, nici pizma, nici bătaia de joc, nici vicleșugul, nici silnicia, care n-ar ști poate nici chiar luminoasele ardori ale victoriei și nimicirii?”². Cred că răspunsul la o asemenea întrebare, concepută de Nietzsche, implică indirect o doctrină pro-Satan. Această divinitate a răului este predestinată ca obiect de cult pentru un om din rasa stăpânilor, pentru omul liber al instinctelor care este elogiat de Nietzsche. Ziua acestei divinități o anunță Nietzsche-Antichristul. De fapt este vorba de repetarea istorică a unei amăgiri, asupra căreia a insistat Sf. Apostol Pavel, scriindu-le tesalonicenilor: „căci ziua Domnului nu va sosi până ce mai întâi nu va veni lepădarea de credință și nu se va da pe față omul nelegiurii, fiul pierzării, potrivnicul, care se înalță mai presus de tot ce se numește Dumnezeu, sau se cinstește cu închinare, așa încât să se așeze el în templul lui Dumnezeu, dându-se pe sine drept dumnezeu” (II Tesaloniceni: 2, 3-4)

„Dumnezeul lui Nietzsche” este contrar atât Dumnezeului celui viu al misticilor, al credinței creștine, cât și Dumnezeului raționaliștilor. Pentru el filosofii nu sunt

¹ Friedrich Nietzsche, *Antichristul*, Editura ETA, Cluj-Napoca, 1991, p. 10;

² *Ibidem*, p. 17-18;

decât o altă ipostază a sacerdotului, întrucât și filosofii contribuie la falsificarea vieții.

Nietzsche încearcă să despartă apele, respectiv să impună adevărul lui Antichrist, vorbind (nici vorbă de analiză sistematică) de cinci fapte ale preoților, fapte care – crede el – au denaturat imaginea lui Dumnezeu. Astfel, după Nietzsche, există cinci imagini descriibile, care corespund unor momente istorice distincte:

a) Iahweh este Dumnezeul lui Israel, un zeu al puterii și al dreptății, căruia i se închină un singur popor stăpân pe sine.

b) Iahweh este transformat de preoți într-un „Dumnezeu condițional”, în numele căruia se predică fericirea ca o răsplată, precum și pedeapsa ca o răsplată a nesupunerii. Ei, preoții impun o pretinsă „lege morală” ca relație între om și Dumnezeu, ei fiind interpreții acestei legi. Acum „cu ajutorul răsplății și a pedepsei s-a izgonit din lume cauzalitatea firească” și s-a instalat o lege morală ce e contrară naturii.

c) „Noțiunea de Dumnezeu este falsificată”, fiind înlocuită cu „Voința lui Dumnezeu”. În aceste condiții voința lui Dumnezeu dictează destinul individului și al poporului; Dumnezeu, răsplătește sau pedepsește după gradul de supunere. Preoții sunt cei care fac cunoscută voința lui Dumnezeu, iar această cunoaștere le dă putere. Acum „o mare falsificare literară devine necesară, se descoperă *Sfintele Scripturi*, se publică cu toată pompa ierarhică, cu posturi și tânguiri, din pricina îndelungatei stări de păcătuire”. Este perioada descompunerii statale și a surghiunului.

d) Ideea de păcat devine un fel de Dumnezeu interiorizat în conștiința omului. „Nesupunerea față de Dumnezeu – zice Nietzsche – adică față de preot, față de lege se cheamă acum *păcatul*”. Împăcarea cu Dumnezeu este mediată de preot, astfel că noțiunea de răscumpărare a

păcatelor devine corelativa noțiunii de supunere față de preot, ceea ce înseamnă că „preotul viețuiește prin păcate, are nevoie ca să se păcătuiască”. Ideea de Dumnezeu devine un instrument al puterii sacerdotale. „Dumnezeu iartă pe acela ce se pocăiește, altfel spus, pe acela ce se supune preotului”.

e) Apariția creștinismului, a lui Iisus Mântuitorul, care propovăduiește despre un Dumnezeu universal. Implicit, prin propovăduirea ideii iubirii aproapelui, a religiei iubirii, se produce un act anarhic, un atentat la noțiunile de stăpân și de sclav. „Această lume stranie și bolnavă în care ne introduc Evangheliile, o lume ca luată dintr-un roman rus, în care drojdia societății, bolile nervoase și nerozia copilărească, pare să-și fi dat întâlnire” a impus propagandistic un anumit tip al lui Dumnezeu întrupat ca Iisus Hristos. În acest sens „primii discipoli îndeosebi tălmăciră cu propria lor cruzime – ca să poată pricepe ceva din el – o făptură în întregime alcătuită din simboluri și din ceva insesizabil”, mânuindu-l după „tipare cunoscute Profetul, Mesia, viitorul judecător, stăpânul moralei, făcătorul de minuni...”¹. Și în creștinism preoții formează o specie parazită care înșeală cu speranța vieții de după moarte.

Fără a mai insista, cred că reiese limpede că *Antichristul* este o expresie a bolii lui Nietzsche, a *catholitei*, a disjunției absolute în care se cuprinde pe sine și lumea. Că el se crede însuși Antichristul care inaugurează o nouă eră și că publicarea gândurilor sale despre creștinism împarte istoria în două, reiese din întrebarea cu care își încheie cartea: „De ce nu s-ar măsura timpul începând cu ultima lui zi?”

¹ *Ibidem*, p. 26-32;

4.5. Epilog

Să-l povestim mereu pe Nietzsche ca pe un basm: „A fost odată ca niciodată...” Să nu-l judecăm pe Nietzsche luând seama la o pildă a lui Solomon: „Nu e bine ca la judecată să cauți la fața oamenilor”. Și logica, de asemenea, afirmă că *argumentum ad hominem* este un fals. Și atunci de ce să mințim de dragul cuiva?

V. SPIRITUALISMUL ȘI RESURECȚIA FILOSOFIEI CREȘTINE

În climatul pozitivist al primelor decenii ale secolului al XX-lea, când obsesia „nimicirii metafizicii” și credinței părea să dobândească aproape o legitimare oficială, resurecția spiritualismului și implicit a filosofiei creștine a devenit o realitate ce nu putea fi negată și nici măcar neluată în seamă. Dacă în lumea reconstruită logic omului nu i s-a rezervat nici un loc, în schimb în atitudinea reflexivă a gânditorilor de orientare spiritualistă se afirmă ca program determinarea identității umane, a sensului vieții și al istoriei, a referențialului axiologic al existenței și afirmarea ideii de participatie la ființa absolută. Spiritualismul își legitimează temeiul creștin, ascendența patristică și scolastică și implicit revenirea filosofiei asupra concretului uman ca o reacție față de tendința aproape exclusivă spre abstractizare, care este percepută ca o formă de înstrăinare.

Desigur, au fost formulate nenumărate obiecții față de programul spiritualist și privilegierea vieții sufletești a omului. Existau rețineri de a califica și accepta de exemplu, ca realism o filosofie în care punctul arhimedic de construcție a lumii este eul sau în condițiile în care este promovată ideea unui adevăr prim, care este Spiritul divin însuși.

Aceste observații se fac însă dinafară. Și filosofia spiritualistă, ca orice ține de om, are limite. Ceea ce este

sigur este, de exemplu, aspirația filosofilor de orientare neotomistă, personalistă sau neoaugustiniană de a căuta modalități de reconstrucție a discursului filosofic în cadrul creștinismului.

Sub denumirea de *spiritualism*, Alexandru Boboc enumără opt curente distincte și anume: 1) *realismul spiritualist*; 2) *modernismul*; 3) *neotomismul*; 4) *neoaugustinismul*; 5) *spiritualismul creștin*; 6) *personalismul*; 7) *protestantismul și neoprotestantismul*; 8) *fenomenologia naturii*¹. Interesant de semnalat este faptul că același filosof este revendicat de diferite orientări, astfel, de exemplu, Eduard Le Roy aparține atât *modernismului* cât și *realismului spiritualist* sau Maurice Blondel este activ atât ca *modernist*, cât și ca *neoaugustinist*, ceea ce înseamnă că nu este posibilă o schemă riguroasă. De altfel, în toate curentele spiritualiste se regăsește tema relației om – Dumnezeu și ca derivat tema crizei de ideal și dezorientarea morală.

Filosofii de orientare spiritualistă nu s-au închis într-un turn de fildeș și nici n-au fost receptivi doar la ecoul filosofiei din primele secole creștine sau din perioada scolastică. Ei au fost deschiși spre contemporanii lor, astfel că se pot stabili relații de afinitate, evident cu rezervele de rigoare într-un caz sau altul, cu Husserl, Bergson, Heidegger, Sartre etc.

Rezumând, pentru spiritualiști necesitatea filosofiei se justifică prin existența necunoscutelor din viața interioară a omului, a conștiinței în care încă anticii percepeau divinitatea. În general, se insistă pe reconstrucția filosofiei ca *filosofie creștină*, fără a o dizolva însă într-una din formele teologiei oficiale.

¹ Alexandru Boboc, *Filosofia contemporană*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1982, p. 84-85;

Întrucât tema cercetării noastre este ideea de absolut nu vom analiza una câte una orientările spiritualiste și nici nu vom face recensământul filosofilor afiliați acestui curent. Pentru a percepe dimensiunea *spiritualismului* în secolul XX-lea, cred că este suficient să aducem în prim-plan, asemenea unor soliști în fața corului, pe câțiva dintre marii filosofi, și anume: Louis Lavelle, Gabriel Marcel și Nikolai Berdiaev, deși ultimii doi sunt „clasificați” ca existențialiști.

5.1. Eul și ideea de participatie la ființa absolută

Filosofia ca „știință pură” este substratul unei argumentări pentru credința catolică, idee ce apare încă la Augustin, în efortul său de a marca identitatea adevăratului creștinism în raport cu diferitele erezii și filosofia antică, dar mai cu seamă această idee este afirmată în perioada scolastică. Desigur, biserica oficială n-a cerut niciodată un asemenea sprijin, ba mai mult, filosofii riscau să le cadă anatema pe capul lor. Într-un anumit fel, filosofia creștină este un demers pe cont propriu, aspect dedus din oficializarea filosofiei lui Toma din Aquino după șase secole.

În curentul neoaugustinist accentul cade nu doar pe idealitatea *Cogito* – ului, pe *eu* ca viață de relație în care esențială este iubirea, ci și pe ideea de acțiune, de participatie. Așadar, filosofia este redusă la o metafizică a conștiinței, la o analiză a vieții interioare, a eului, filosofia urmărind să dezvăluie pe aceste temeuri accesul la ființă. În acest sens, Louis Lavelle afirmă că „filosofia începe numai când ființa încetează să mai fie confundată cu obiectul (cu lumea exterioară n.ns), dar în schimb se identifică cu actul interior și invizibil, care pentru a fi trebuie să-l

desăvârșești”¹. Filosofia este concepută astfel ca filosofie practică în care ideea de libertate este fundamentală. Într-un fel, este reformulată aici, într-un mod riguros, mărturisirea Fericitului Augustin privind impactul sufletesc al filosofiei. Citind o carte a lui Cicero, care „conține un îndemn la filosofie”, Augustin spune: „În adevăr, acea carte a schimbat starea sufletului meu și spre Tine, Doamne, a schimbat rugăciunile mele și năzuințele și dorințele mele le-a făcut altele. Deodată orice speranță deșartă și-a pierdut valoarea și doream nemurirea înțelepciunii cu o aprindere de necrezut a inimii mele și începusem să mă ridic, ca să mă întorc la Tine”². Trebuie să subliniem însă că pentru Augustin filosofia de una singură nu are eficiența necesară în lucrarea de purgație sufletească și ca atare se impune ca judecățile sale particulare să intre în relație de subalternare cu adevărul universal al credinței în Dumnezeu.

5.1.1. *Reminiscențe augustiniene*

Temeiul biblic al filosofiei Fericitului Augustin par să fie cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos despre împărăția lui Dumnezeu și anume: „Împărăția lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut” și nici nu are o determinare exterioară, în spațiu „Căci, iată, împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru” (Luca, 17, 20-21). Așa se explică de ce scrierile lui Augustin nu sunt o construcție teoretică pură, în care să fie problematizate ideile de Dumnezeu, univers, om creștin etc. Filosofia sa este un exercițiu al căutării lui Dumnezeu și a

¹ Louis Lavelle, *De l'etre*, Editions Montaigne, Paris, 1947, p. 17;

² Fericitul Augustin, *Mărturisiri*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, p. 91;

înțelegerii stării de comuniune cu Dumnezeu ca fericire supremă.

Omul trebuie să-și înțeleagă starea de a fi creștin, adică să nu încurce drumul către Dumnezeu cu un alt drum. Interesant în acest sens este mărturisirea sa în legătură cu citirea unor „cărți platoniciene”, care l-au făcut să înțeleagă că filosofia este un termen de referință necesar. „La aceste cărți cred că ai voit să alerg mai înainte de a cerceta Scripturile Tale, pentru ca să se întipărească în memoria mea modul în care fusesem zguduit de ele și, după aceea, când aveam să mă odihnesc în cărțile Tale (...) să disting ce deosebire este între presupunere și mărturisire, între cei care văd încotro trebuie să meargă și între cei care nu văd pe unde trebuie mers...”

Așadar, Fericitul Augustin nu reacționează în fața filosofiei așa cum i se va întâmpla califului Omar în fața mării biblioteci din Alexandria, căreia îi va da foc, considerându-o un păcat. Dimpotrivă. El își explicitează poziția prin următorul raționament: „Căci dacă la început aș fi fost instruit în Sfintele Tale Scripturi și m-aș fi îndulcit de cunoașterea lor, și aș fi dat numai după aceea de acele volume, poate că ele fie m-ar fi răpit de la temelia credinței, fie că, dacă aș fi stăruit în simțământul pe care-l sorbisem în chip sănătos, aș fi socotit că se poate crea și din acele cărți dacă le-ar fi învățat cineva numai pe ele”¹

Pentru a fi mai clar raționamentul lui Augustin și pentru a înțelege sensul unei propoziții constante în predicile sale, și anume *Crede ca să poți înțelege*, să-l rescriem într-o formă standard, adică:

Dacă un om citește inițial Biblia este un potențial credincios și atunci acel om crede că și filosofia este folositoare. Dacă acel om, potențial credincios, citește ulterior filosofie este

¹ Ibidem, p. 165-166;

un posibil necredincios în devenire și atunci el crede că filosofia este folositoare.

Acel om este potențial credincios sau potențial necredincios.

Acel om crede că filosofia este folositoare.

Simbolic avem următoarea formă:

Dacă S este P atunci S este Q, dacă S este R atunci S este Q

S este P sau S este R
S este Q

Negarea speculației filosofice este complementara afirmării mărturisirii credinței. Astfel, demersul din *Confessioones* este prin excelență a unui abil dialectician, chiar dacă este saturat de spiritul religios creștin. Cu întrebarea „Și ce este acest Dumnezeu?” el interoghează „pământul”, „marea și străfundurile și târâtoarele sufletelor vii”, „aerul cu locuitorii săi” etc., dar nu obține răspunsul, apoi se chestionează pe sine însuși, descriind în detaliu puterea memoriei. În final constată adevărul: „Și iată Tu erai înăuntrul meu și eu eram în afară și acolo te căutam (...) Tu erai cu mine și eu nu eram cu Tine”¹. Or, de aici deducem că, omul nu este singur, Dumnezeu este cu el, dar se poate înstrăina de sine și așa și numai așa și de Dumnezeu. Certitudinea existenței lui Dumnezeu este existența „omului interior”, întrucât aici, în suflet, este primită grația divină și aici se produce revelația. Această idee a lui Augustin, a prezenței divinității prin spirit în lume este valorificată de spiritualismul modern. În acest sens, Mircea Florian arată că opus tezei panteiste s-a afirmat panenteismul, respectiv

¹ *Ibidem*, p. 224;

„coborârea transcendentului în conștiință, interiorizarea «divinului»” este o „concepție răspândită la cei mai feluriți gânditori moderni, catolici «moderniști» sau independenți”¹.

„Omul interior” trebuie să fie în smerenie și în iubire față de Dumnezeu. Ideile preluate din filosofia antică, de la greci, sunt reciclate și adoptate creștinismului. În primul rând este reconsiderată natura rațiunii, mai exact el vede în această facultate a cunoașterii însăși germenii păcatului. Cunoașterea este numită chiar ispită. El spune că „mai există în suflet o altă plăcere deșartă și curioasă îmbrăcată cu numele de cunoaștere și de știință”². Ca adevărat creștin Augustin nu are în vedere doar cunoașterea empirică, ci și cea doctrinară, întrucât doctrina dacă nu este interpretată corect generează erezii. „Mulți – spune el – încercând să se întoarcă la Tine și neputând să facă acest lucru prin ei înșiși, așa cum aud, au încercat aceste lucruri și au căzut în dorința unor curioase viziuni și au fost socotiți demni să aibă iluzii. Căci, deși Te căutau prin măreția doctrinei, umflându-și pieptul (...) căutau un mijlocitor prin care să fie curățiți și nu era: « Căci era diavolul, prefăcându-se în înger al luminii »”³. Ideea mijlocitorului apare ca o dorință în Cartea lui Iov și devine realitate mistică și, totodată, istorică prin întruparea Logosului în timpul lui Pilat din Pont. Mijlocitor și Mântuitor este numai și numai Iisus Hristos și religia iubirii de Dumnezeu și de semenii.

În antropologia sa, Fericitul Augustin dezvăluie cu subtilitate raportul paradoxal dintre immanent și transcendent. În om Dumnezeu este și cel mai aproape, dar și cel mai departe de lume. *Iubirea sau păcatul* este astfel disjunția ce nu se poate transforma însă într-o dilemă.

¹ Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol.I, Editura Eminescu, București, 1983, p. 286;

² Fericitul Augustin, *Op. cit.*, p. 232;

³ *Ibidem*, p. 239;

5.1.2. Louis Lavelle și realitatea spirituală

Omul și condiția sa este nucleul sistematicii filosofice pe care Lavelle și ceilalți gânditori creștini au dezvoltat-o sub denumirea *Philosophie de l' Esprit*. Este ușor de sesizat din cuprinsul paragrafului anterior că două teme augustiniene se vor regăsi cu precădere în opera lui Lavelle, și anume *problema definirii filosofiei ca ontologie a spiritului concret*, immanent omului și lumii sale și *problema ființei*, care trebuie interpretată și înțeleasă în dublă ipostază, ca *ființa eului* și ca *ființa absolută*, desigur valorificate potrivit exigențelor epocii moderne. Concepând o filosofie pură, centrată pe subiectivitate, adică renunțând la o argumentare care să valorifice certitudinile lumii exterioare, el caută temei pentru primul act al filosofiei și implicit al filosofiei în general în profunzimea eului, ceea ce implică însă și ambiguitatea ce înconjoară ca un halou noțiunea de eu. În acest sens, este suficient să aducem în discuție antecedente din istoria filosofiei: Augustin, Descartes, Berkeley – ca să amintim doar câteva nume celebre, mai exact dificultățile cu care s-au confruntat, respectiv solipsismul, efemeritatea unui eu personal, imposibilitatea descrierii logice a relației om-Dumnezeu etc. Salvarea poate veni doar apelând cu o anumită discreție la o logică a presupuzițiilor, la un joc subtil pe relația supoziție de existență-existență, ceea ce de altfel și face Louis Lavelle. Astfel, el consideră un miracol prezența în universul interior a unei replici umane la acel divin „Să fie...” al începuturilor lumii, care este mereu actual și de care depinde orice inițiativă, de la mișcarea degetului mic al mâinii la marile creații. Pe temeiul acestui „Să fie”, omul își dezvăluie identitatea originară de creatură creaturală, adică fiind și după asemănarea lui Dumnezeu participă la existența lumii. În contextul curentului neoaugustinian „filosofia lui Lavelle este, întrucât e o filosofie a participării,

o filosofie a prezenței, sub cele trei forme pe care ea le poate îmbrăca pentru noi: prezența față de sine însuși, prezență față de altul, prezență față de Dumnezeu”¹.

Analizând opera cugetătorului francez, Ioan C. Ivanciu consideră că ea poate fi numită „psihometafizică cu finalizări etice”, întrucât pentru L. Lavelle „filosofia este singura care poate sesiza, care poate cuprinde și descrie experiența intimă a omului”². Întrucât credința este o experiență intim umană, a absolutului, față de care științele naturii sunt neputincioase, atunci filosofia ca „știință a conștiinței” are menirea să abordeze și să înțeleagă totul, în primul rând actul participației la ființa absolută. Experiența absolutului presupune o operație originară, adică pur și simplu trăirea sentimentului că ființa este și ni se descoperă. „De la această operație originară urmează să pornească filosofia, să pătrundă în intimitatea ei și să urmărească implicațiile care decurg pentru existența noastră”. Experiența spirituală pe care o are în vedere Lavelle este însă o presupозиție absolută, care joacă rolul unui temei pentru viața de relație a eului și, implicit, pentru filosofie ca modalitate de interpretare a eului. Experiența spirituală este sinonimă cu credința, deci participarea la ființa absolută este credința în Dumnezeu, în posibilitatea comuniunii cu divinitatea. „Acesta ar fi pretinsul punct inatacabil de la care pleacă Lavelle și față de care, din respect pentru sursele tradiționale care l-au inspirat sau poate din necesitatea protejării și justificării propriilor convingeri, manifestă un interes deosebit, în speranța că oricărei operații ulterioare a conștiinței nimic nu-i poate conferi profunzimea și

¹ R. Jolivet, *Le courant neo-augustinien*, p. 740, apud Alexandru Boboc, Op. cit., p. 122;

² Ioan C. Ivanciu, *Ființă și valoare în gândirea filosofică a lui Louis Lavelle*, Editura Academiei, București, 1979, p. 23;

demnitatea rigurozității argumentului afară doar de această experiență pură”¹.

Operația originară pe care se întemeiază experiența spirituală a eului ar putea fi comparată cu experiența lui Descartes, a gândului care pleacă de la el însuși. În cazul lui Descartes ideea clară și distinctă pe care o intuim direct și a cărei contrariu nu-l putem gândi este însăși substanța ființării umane. Formula carteziană *cogito ergo sum* exprimă așadar o stare existențială, și anume certitudinea subiectului gânditor despre propria existență. Dar similitudinea „operației originare”, presupusă de Lavelle, cu intuiția carteziană a eului gânditor se oprește aici. Dacă Rene Descartes postula eul ca temei absolut al cunoașterii, al construcției unei posibile *mathesis universalis*, în schimb Louis Lavelle nu urmărește explicarea unui univers exterior omului, nu caută reguli pe baza cărora omul să producă sistematic cunoștințe obiective, ci înțelegerea lumii în baza ideii de participatie, care are ca formă pură comuniunea cu Dumnezeu.

Comparația cu Descartes ne permite acum să lămurim relația om-ființă în accepțiunea lui Lavelle. Prin operația originară „ființa este natural asimilată ca o posibilitate universală”, care dobândește realitate, adică „se actualizează în existența manifestată”², respectiv viața eului. Mai exact, eul ca viață de relație se legitimează în actul de participatie la ființa absolută. Termenul de realitate desemnează pentru Lavelle însăși existența relației ființă-eu, adică este reală ființa actualizată ca existență nemijlocită. Realul nu implică la el abstracta opoziție ființă-neființă, ci relația posibil-actual, care este concretă prin viața unui eu personal. Subtil dialectician, Lavelle alunecă doar cu un picior în solipsism. Întrucât realitatea se constituie, repet, pe

¹ *Ibidem*, p. 38;

² Louis Lavelle, *Introduction a l'ontologie*, P. U.F., Paris, 1951, p. 13;

relația eu-ființă, atunci realitatea are plasticitatea de a încorpora atât proprietățile individualului, cât și a universalului. Realitatea este „individuală în sensul că trebuie totdeauna să fie oferită unui individ potrivit unei perspective care nu este adevărată decât pentru el”. În același timp, realitatea „este chiar totalitatea ființei peste tot.”, dar „ea nu este nimic altceva decât întâlnirea sa cu fiecare individ particular căreia îi dă actualitatea sa”¹. Este limpede că realitatea desemnează o existență pur spirituală și, deci, nu este neutră din punct de vedere axiologic.

Pentru Louis Lavelle, *ființa* și *valoarea* se presupun. Însăși ideea de participatie presupune ca substrat o logică intențională, mai cu seamă că omul creștin conștientizează două aspecte: a) omul este finit, dar prin comuniune intră în relație cu Dumnezeu ființa absolută, infinită, neschimbătoare, veșnică; b) viața aici este corelativul existențial al unei vieți de dincolo. Logica intențională nu este aici o schemă formală, ci însăși structura naturală a libertății, astfel că ea dă seama și de proprietatea de a fi creator al omului. Omul alege și își justifică decizia nu doar pe *interese*, care l-ar fixa de planul material al existenței, ci și pe *valori*, care transcend mizeria cotidianului. Și valoarea, asemeni realității, este o construcție pe relația eu-ființă, care însă funcționează ca un imperativ pentru individual în raport cu universalitatea ființei și cu momentul actualizării ființei. Louis Lavelle subliniază că valoarea „are o accepție generală și presupune ideea unui caracter care aparține realului sau acțiunii pe care spiritul poate să o confirme sau să o justifice”². Spiritul eului este însăși afirmația valorii, mai exact sub auspiciile valorii își afirmă propria existență, o existență purificată de orice determinatie accidentală.

¹ *Ibidem*, p. 45-46;

² Louis Lavelle, *Traite des valeurs*, vol.I, P. U.F., Paris, 1951, p. 19;

Pe scurt, putem spune că realul desemnează o existență spirituală ce se constituie concret ca relație eu-ființă în care valoarea joacă rolul unui operator. Între valorile ce constituie referențialul axiologic al omului, valorile religioase au rolul de a elimina ceea ce este contingent și relativ. Louis Lavelle spune limpede că: „religia este actul de credință care transcende oricărui relativ”¹. Prin urmare, religia este mediul spiritual în care omul dă valoare lumii sale. Dar întrucât tot ce există în lume are ca referință axiologică valoarea absolută, adică spiritul absolut sau Dumnezeu, atunci actul uman al conferirii de valoare implică iubirea ca temei. Este valorificată aici porunca supremă din Noul Testament – iubirea de Dumnezeu și iubirea de semenii. Or, este limpede că valoarea și iubirea ca act al valorizării lumii nu constituie obiecte de reflecție teoretică, ci sunt expresii ale trăirii unei experiențe spirituale unice, mai exact ale credinței. Sub auspiciile valorilor religioase, a căror esență este iubirea, Louis Lavelle consideră că se produce o permanentă convertire, o transfigurare ce dă sens vieții omului.

5.2. Existențialismul religios

Afirmarea *existențialismului religios* este oare ceva firesc într-o lume în care rațiunea științifică se manifestă ca un monarh? Din moment ce sâmburele genezei unor orientări filosofice diferite este *condiția umană*, atunci în contextul secolului al XX-lea, în care dominantă este gândirea abstractă, impersonală, ideea unui om înțeles ca ființă originară nu poate să apară decât ca o nouă ipostază a salvării, ca o idee cu ascendență religioasă. Problema

¹ Louis Lavelle, *Traite des valeurs*, vol.II, P. U.F., Paris, 1955, p. 492;

alienării revine constrângător. *Omul-obiect* este domeniul de cercetare al științelor socio-umane și personaj principal în literatură și artă. În aceste condiții, la un ceas de veghe, Karl Jaspers se întreabă implicându-și contemporanii: „Ne aflăm, se pare, în fața următoarei alternative: omul care ființează în lume nu este nimic altceva decât lume, este el așa cum s-a născut și cum îl modelează lumea înconjurătoare, este el dominat printr-o necesitate psihologică naturală, de iluzii la care ține, cum este aceea a libertății, și atât?; sau el însuși provine din altă origine, fiind opus întregii lumi și ca atare de neînțeles pornind de la aceasta?” Răspunsul este construit pe logica lui „și-și”, escamotând principiul necontradicției, astfel că „omul este atât una cât și cealaltă: prima, pentru cunoașterea de sine orientată obiectual, cea de-a doua, pentru conștiința de sine dobândită prin filosofare”¹.

Unii dintre filosofi aflați sub cupola existențialului au în vedere doar conștiința de sine a omului ca punct de plecare în construcția unui demers menit să dezvăluie o existență autentică și, deci alternativă la existența-obiect. Între acești filosofi există diferențieri notabile, care pot fi înțelese în parte și funcție de apartenența la o confesiune religioasă sau alta. Dar, cum arată Alexandru Boboc, „*religiozitatea* din elaborările lui G. Marcel, K. Jaspers, N. Berdiaev, L. Chestov ș.a. nu este cea din teologie, fiind legată structural de o anumită înțelegere a existenței, dar neapărat a existenței în raport cu omul ca ins”² În acest sens, comună tuturor este o anumită aversiune față de schemele logice în care nu se regăsește nimic din particularitățile individului și, în compensație, evidențierea identității umane, care poate fi legitimată cu adevărat numai în situațiile limită ale existenței, atunci și numai atunci când omul ca individ rupe cu orice convenție socială și se

¹ Karl Jaspers, *Condiții și posibilități ale unui nou umanism*, în *Texte filosofice*, Editura Politică, București, 1986, p. 86;

² Alexandru Boboc, *Op. cit.*, p. 147;

manifestă potrivit naturii sale originare. Ei consideră că autenticitatea vieții este păstrată doar în lumea eului. Eul reacționează atunci când o anumită ordine a istoriei se destramă, când se produc marile crize sociale, culturale sau religioase. Sarcina filosofiei decurge de aici, și anume să surprindă și să descrie reacția eului în situațiile limită respectiv când se trece dureros de la o paradigmă la alta, la ceva imprevizibil ce abia se constituie. Ca atare, învățătura trecutului care ne-a format sau deformat devine inutilă. „În alți termeni-arată Ph. Müller, comentându-l pe Jaspers – o situație de acest gen ne cere să devenim *alții*”, adică acei oameni „care putem fi pentru a trăi autentic”¹.

Existențialismul religios aspiră să redescopere transcendența. Aceasta este o a doua sarcină a filosofiei. Spre exemplu, Karl Jaspers pune în joc conceptul de *credință filosofică*. O atare credință presupune și cunoașterea și interpretarea ce descoperă înțelesurile vieții. Jaspers consideră credința filosofică o *iluminare reflexivă*, distinctă de cunoașterea discursivă, dar și de revelația mistică, dar care ne poate dezvălui adevărul omului ca un corelat al transcendenței. O astfel de credință implică pentru Jaspers reflexia asupra istoriei filosofiei ca modalitate de întâlnire și dialog cu celălalt. „Numai din credința filosofică, de fiecare dată originară și capabilă de a se recunoaște în altul, este posibilă descoperirea în deșertul erorilor din istoria filosofiei, a căii către adevăr prezentă în ea”².

Pentru Nikolai Berdiaev, ca să dăm un alt exemplu, căutarea lui Dumnezeu presupune ca filosofia să treacă printr-o prealabilă purgație, mai exact să elimine criteriile științei care au fost asumate în epoca modernă. Reflectând asupra unui gând al lui Dostoievski, el spune direct că „ar fi

¹ Ph. Müller, *Les chances actuelles de la philosophie*, Neuchatel, 1986, p. 54;

² Karl Jaspers, *Conceptul de credință filosofică*, în *Texte filosofice*, p. 124;

mai bine să renunți la adevăr și să mergi după Hristos, adică să jertfești adevărul mort al intelectului pasiv în numele adevărului viu al spiritului întreg. Întreaga filosofie trebuie să treacă acum prin acest act eroic de lepădare de «adevăr»¹. Nu este vorba de a impune filosofiei să reintre în rolul de slujnică a teologiei. Dimpotrivă, antecedentele istorice sunt sancționate. În cuvintele lui Berdiaev: „Dar filosofia nu este religie și nu poate fi exterior subordonată religiei, cu atât mai puțin teologiei”. Mai precis „filosofia trebuie să fie liberă de orice autoritate aflată în afara ei și de orice metode cognitive aflate în afara ei”².

Repet, existențialismul religios are în vedere o problemă reală a omului din secolul al XX-lea, care este actuală și astăzi. În economia acestui studiu putem doar ilustra modul în care este gândită existențial relația om – Dumnezeu la Gabriel Marcel și Nikolai Berdiaev.

5.2.1. Dumnezeu ca „Tu” absolut

Istoria filosofiei îl reține pe Gabriel Marcel ca inițiator al existențialismului catolic. Gabriel Marcel este însă un spirit prolific, respectiv opera sa se constituie în nenumărate tratate de filosofie în piese de teatru, muzicale și studii de critică literară. Mesajul său este același, și anume universalitatea speranței. Omul, crede el, trebuie să manifeste disponibilitate sufletească și să-și trăiască viața în spiritul iubirii creștine. Speranța este în viziunea sa alternativa la criza de ideal într-o societate aservită unor interese materiale.

¹ Nikolai Berdiaev, *Sensul creației*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 56;

² *Ibidem*, p. 63;

Trei idei dau coeziune gândirii filosofice, detașându-l pe Gabriel Marcel de tradiție și, totodată, de frământările epocii sale. Este vorba de:

1) „metafizica” de tip cartezian, construită pe *cogito ergo sum*, nu este suficientă, deoarece pleacă de la abstract și nu ia în atenție „experiența personală concretă”;

2) „experiența noastră” (nu: Experiența!) este înainte de toate una a „subiectelor” nu a „obiectelor” și se bazează pe „participare”;

3) prin aceasta trebuie să ajungem la „unitatea uitată a experienței”, să „depășim înstrăinarea”, căci prin *avoir-possession*, care e sursa înstrăinării, oamenii și-au pierdut „ființa” (*être*)¹.

Dacă în lumea existenței, opusă unei lumi a obiectivității și cunoașterii raționale, esențială este relația între persoane ca raport afectiv-etic, atunci și relația omului cu Dumnezeu are aceeași natură. Iubirea este relația omului ca ins cu Dumnezeu. De altfel, porunca supremă a Noului Testament este temeiul creștinismului ca religie a iubirii. Iubirea în înțeles creștin este o relație vie și directă, ceva care se trăiește intens. Punându-și problema modului în care se poate exprima despre Dumnezeu, Gabriel Marcel afirmă: „ajung să constat că pot mai curând să-l vorbesc decât să vorbesc despre El. Și dacă Îi vorbesc, aceasta are loc în realitate ca unui „tu”, care nu este empiric, unui „tu” despre care pot spune deci că este „Tu-ul absolut”².

Trebuie să amintesc în acest context că viziunea unui Dumnezeu ca „Tu” absolut este împărtășită și de alți gânditori, respectiv Martin Buber, Franz Rosenzweig și Ferdinand Ebner. Se pare că Martin Buber își imaginase că a fost plagiat, când în fond este vorba de o fericită

¹ Alexandru Boboc, *Op. cit.*, p. 151-152;

² Gabriel Marcel, *Dialoguri cu Pierre Boutang*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 101;

coincidență. Dar dialogul cu Dumnezeu ține de însăși practica religioasă, de la rugăciunea intimă la serviciul liturgic, cazuri în care limbajul dezvăluie starea de iubire a credinciosului.

Relația eu – Tu este temeiul vieții pentru om, în condiția sa de *homo viator*, de trecător prin această lume, care trăiește adesea în situații limită. O trăire autentică implică, după G. Marcel, comunicarea. Dar pentru a comunica trebuie să înțelegem clar starea celor doi interlocutori. Cu întrebarea *cine suntem?*, nu se poate însă izola ceva ca subiect al cunoașterii, așa cum a crezut Descartes. „Dar oare eroarea nu constă, în acest caz, în primul rând în separarea arbitrară a chestiunii *sunt?* de «problema» ontologică luată în ansamblul său?”¹ – se întreabă Gabriel Marcel. Or, în acest caz dialogul se învâluie în misterul participării, se transfigurează, adică el lasă să se înțeleagă că *eul* intrând în comuniune cu „Tu-ul” absolut nu mai poate fi izolat ca parte a unui întreg compozabil. Mai exact, se instituie „un mister al cunoașterii”, respectiv „cunoașterea se suspendă într-un mod de participare de care nici o epistemologie nu poate spera să dea seama, căci ea însăși îl presupune”². Misterul nu desemnează aici un blocaj al cunoașterii, cât o existență reală la care nu putem accede nici experimental și nici teoretic. Astfel, răspunsul la întrebarea *cine sunt eu?* Nu se poate determina exterior, *eul* nefiind ceva obiectual. *Eul*, pentru Gabriel Marcel, este devenirea interioară, este viața de relație cu „Tu-ul” absolut, care se realizează efectiv, substanțial, în comunicare. Așa cum arată și Ilona Bîrzescu, în „concepția lui Marcel, comunicarea reprezintă eveniment ontologic, cu repercusiuni asupra mea și asupra dezvoltării mele spirituale; ea este rezultatul unei întâlniri reale în *iubire* sau *prietenie*, prin

¹ *Ibidem*, p. 175;

² *Ibidem*, p. 177;

care se accede la unitatea intimă a lui *eu* și *tu* într-un *noi*¹. Se configurează o unitate de ființă, care presupune evident o viață autentică, trăită în spiritul creștinismului.

Interesantă la Gabriel Marcel este semnificația pe care o acordă prepozițiilor, îndeosebi lui *cu*. El crede că această prepoziție are forța de a releva întregul, unitatea ce se constituie în comuniune. Până la un punct ea poate fi pusă în analogie cu prepoziția *întru* a lui Noica. Și *întru* poartă cu sine o aură de mister. „Dacă logica matematică – spune Noica – teoria mulțimilor sau o axiomă gen Hilbert s-ar aventura să formalizeze pe *întru*, ar eșua, sau atunci ar strivi o faptură atât de vie ca particula aceasta.” Cu *întru* depășești o situație gramaticală sau una logică „intrând într-una speculativă. Relația pe care o creează *întru* este de intricație; de încifrare”². Revenind la Gabriel Marcel, reținem că el a formulat unele obiecții față de ideea de participație, așa cum ne-a parvenit de la Platon, și anume el consideră că această idee aduce cu sine și ceva subversiv-divizibilitatea și, deci, partea este astfel uzurpatoare a întregului. Încă în perioada *Jurnalului metafizic*, el a avut în vedere sensurile lui *a fi cu*. Astfel, *co-esse* dezvăluie sensul de intimitate și deci devine vizibilă esența relației eu – Tu, adică acesta este o „co-ființă”. Or, este limpede că *eu*, *tu*, și *noi* nu mai pot fi luate doar ca simple semne gramaticale, ci semne ale prezenței ființei, a unei unități ontologice trăite în dialog, în misterul comuniunii³.

A fi în relație cu „Tu”-ul absolut implică în mod necesar o „fidelitate creatoare” – afirmă Gabriel Marcel, adică actul de credință este viu și creator în sufletul omului.

¹ Ilona Bîrzescu, *Aventurile filosofiei contemporane*, Editura Delabistra, 1998, p. 37;

² Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, București, 1987, p. 32;

³ Gabriel Marcel, *Jurnal metafizic*, Editura Amarcord, Timișoara, 1995, p. 222;

De fapt este reluată aici pilda evanghelică a talanților. Dacă omul este liber, și este liber în concepția creștină, atunci el trebuie să manifeste inițiativă. „Consider că noțiunea de inițiativă creatoare ca expresie a fidelității este o noțiune-cheie; voi merge chiar mult mai departe și voi zice: cred că misterul Bisericii nu poate fi înțeles decât plecând de la această idee”¹. Într-un fel, credința cu sensul de fidelitate creatoare este dovada directă a existenței lui Dumnezeu și nicidecum „dovezile” speculate logic. Credința, pentru Gabriel Marcel, este o angajare liberă și creatoare

A-L iubi pe Dumnezeu înseamnă *să fii cu El*. Dumnezeu ca „Tu” absolut este accesibil prin rugăciune și iubire, prin viață autentică. Interesantă, este înțelegerea rolului bisericii în întreținerea relației eu – Tu. El mărturisește următoarele: „mi s-a întâmplat nu odată să pun sub semnul întrebării apartenența mea la Biserica Romană și să cred că, dacă mi s-ar fi ivit ocazia, aș fi fost mai degrabă de partea Ortodoxiei, dar nu a protestantismului”². Părinții greci au fost pentru el o revelație, adică a trăit sentimentul că-i sunt mai aproape decât Sfântul Toma din Aquino, filosoful oficial al Bisericii Catolice.

5.2.2. Dumnezeu și îndumnezeirea omului prin creație

Cu siguranță nu s-ar putea vorbi de o resurrecție adevărată a filosofiei creștine în Europa occidentală a secolului al XX-lea dacă nu ar fi fost câțiva ruși exilați, care au adus cu ei, în sufletul lor, sufletul Rusiei mistice. Între ei, Nikolai Alexandrovici Berdiaev se pare că era cel mai cunoscut sau, prin originalitatea sa, cel mai

¹ Gabriel Marcel, *Dialoguri cu Pierre Boutang*, p. 122;

² *Ibidem*, p. 157;

vizibil. Era perceput în primul rând prin gândirea sa contradictorie, paradoxală, dar care avea forța de persuadare a vechilor cărți profetice. În acest sens, mărturia marelui teolog Jean Danielou este revelatoare: el recunoaște că dacă nu l-ar fi întâlnit pe filosoful rus și prin el n-ar fi cunoscut unele scrieri ale părinților greci n-ar fi rămas creștin.

Spirit liber și neconvențional, deci fără prejudecăți, Berdiaev ignoră cerințele de sistem ale filosofiei de școală sau necesitatea argumentării ideilor. Stranie este, de asemenea, combinația alchimică dintre elanul mistic și cel romantic, pe seama căreia se poate pune apariția unor accente aproape eretice. Astfel, analizele asupra scrierilor sale au scos în evidență o inedită „ceartă a conceptelor”, adică oricare dintre acestea: libertatea, creația, omul, destinul etc., par să joace în mod legitim rolul de *principium movens*. Și totuși, cred că există o axă ordonatoare, și anume relația dintre Dumnezeu și om. Am în vedere afirmația sa: „Problema lui Dumnezeu nu poate fi pusă la modul abstract, independent de om. Existența omului considerat în profunzimea sa și nu în aparența sa artificială reprezintă mica mărturie a existenței lui Dumnezeu(...) Insatisfacția omului în fața finitului, aspirația sa spre infinit, sunt manifestări ale divinului în om, sunt mărturia omului în ceea ce privește existența lui Dumnezeu și nu doar a lumii”¹. Dar nu cumva afirmația că „unica mărturie a existenței lui Dumnezeu” este însăși „existența omului” constituie o contradicție în termeni? Dacă o ființă căzută în păcat afirmă adevărul despre existența lui Dumnezeu, atunci Berdiaev construiește aici involuntar o variantă la paradoxul mincinosului a lui Ebulide. Dacă, așa cum se spune, gura păcătosului adevăr grăiește, atunci și pătratul este rotund.

¹ Nikolai Berdiaev, *Împărăția spiritului și împărăția cezarului*, Editura Amarcord, Timișoara, 1994, p. 35-36;

Da! Numai că pentru filosoful rus antinomia este temeiul original al existenței umane. „Berdiaev – afirmă Andrei Pleșu – nu se sfiește să fie contradictoriu: o recunoaște fără ezitare, adăugând că orice conștiință religioasă (și el este o asemenea conștiință) e, prin esență, antinomică. Asta nu înseamnă că pentru conștiința religioasă totul e permis, că ea poate, de pildă, să emită, fără cenzură, judecăți care se exclud”¹.

Constantin Rădulescu-Motru este mai drastic, arătând fără menajamente că filosofia lui Berdiaev este regretabilă „compromiterea pe care o suferă ideea ortodoxismului prin amestecul în care el o pune cu tot felul de speculații paradoxale”, iar cu ideea de creație „alunecă de pe terenul filosofiei pe terenul inconsistent al diletantismului poetic”². Desigur, observațiile critice nu sunt gratuite, dar aceste scăderi relevă mai clar și amplitudinile originalității gândirii lui Nikolai Berdiaev.

Dar să nu mai insistăm asupra aspectelor paradoxale, ci să ne axăm pe tema de cercetare, și anume ideea de absolut. Deși nu este teolog ci doar filosof, Berdiaev nu are idiosincrazii față de ideea de Dumnezeu, ba chiar o supralicitează, dar o leagă structural de existența omului, încât teocentrismul implică în mod necesar ideea de antropocentrism. „În vremea noastră – arată Mircea Florian – Berdiaev relevă ca principiu de asemănare *creativitatea*, datorită căreia omul depășește natura ca personalitate (...) Destinul omului este să continue creația lui Dumnezeu, să fie un *microtheos*”³. Or, punând astfel problema, el, Berdiaev, supralicitează unicitatea omului în

¹ Andrei Pleșu, Nikolai Berdiaev, *Un liber cugetător credincios*, în N. Berdiaev, *Sensul creației*, p. 9;

² Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, Editura Eminescu, București, 1984, p. 683 și p. 686-687;

³ Mircea Florian, *Op. cit.*, vol. II, p. 262;

creația divină. Omul prin Iisus Hristos a devenit părtaș la ideea de absolut. Dar omul este o „ființă tragică”, întrucât trăiește în sfășaiere. Prin urmare avatarul ideii de absolut ca fenomen presupune urmărirea transformărilor în care este implicat omul.

5.2.2.1. *Despre condiția omului în lume*

Înțelesul esoteric pe care Nikolai Berdiaev îl acordă destinului uman, și anume de ființă creatoare, este însă corupt de înțelesul comun, de percepție imediată *hic et nunc*. Omul aparține la două lumi opuse, ceea ce înseamnă că natura sa este antinomică. Din perspectiva unei antropologii filosofice de inspirație creștină, Berdiaev distinge între „*omul transcendent*”, a cărui viață își are temeiul în experiența mistică divino-umană, o experiență spirituală ce-i dezvăluie esența și sensul existenței sale și „*omul empiric*”, care „trăiește în planul religiei obiectivate și socializate, sau în spațiul închis al lumii”¹. Ideea este comună și altor filosofi cuprinși în mișcarea spiritualistă a secolului al XX-lea. Astfel, și Max Scheler pe care-l cunoaște în anii berlinezi ai exilului, consideră că noțiunea om conține o duplicitate perfidă, adică un sens este legat de sistemul naturii, iar celălalt se constituie prin similitudinea cu Dumnezeu.

Să fie conceptul de om un oximoron? Filosofii n-au reușit să definească umanitatea printr-o singură noțiune unificatoare, astfel că în istoria ideilor, adică prelungita tranziție dinspre concret înspre abstract, ființa umană a fost substituită printr-un termen care a devenit treptat o constelație de noțiuni. În mare, există trei antropologii: una a

¹ Nikolai Berdiaev, *Adevăr și revelație*, Editura de Vest, Timișoara, 1993, p. 14;

științelor naturale, una filosofică și una teologică, fiecare declinându-și autonomia. Așadar, Nikolai Berdiaev era îndreptățit să-și pună întrebarea *cine este omul*.

Dincolo de temperamentul său pasional, de practica religiei creștine, Berdiaev este conștient că stabilirea identității omului reprezintă o problemă deschisă. Dacă existența umană ar fi doar naturală și deci reglată exclusiv de necesitate, respectiv de legi deterministe, atunci procesele vieții sociale și psihice ar fi ordonate după tipicul succesiunii cauză-efect. Atunci omul ar fi doar un animal. Dar omul este și o ființă liberă, respectiv această proprietate a omului nu poate fi ocultată de ciclul natural al vieții și morții, de apartenența la lumea materială a lucrurilor. Dacă însă întrebarea relativă la identitatea omului este percepută numai în corelație cu existența lui Dumnezeu Creatorul, atunci constatăm că din definiția omului nu poate fi eliminat paradoxul. Însăși revelația coexistenței Dumnezeu-om (și G. Marcel construia pe prepoziția „cu” relația *co-esse*) este, după Berdiaev, o interiorizare a manifestării libertății, o „dinamică eternă a conștiinței, o veșnică tensiune creatoare a spiritului”¹. Or, asta înseamnă că în noțiunea de *om* accentul cade pe dinamica proprietăților din domeniul, de asemenea dinamic, al intersecției divinului cu umanul. Se impune însă o precizare: domeniul de interferență divino-uman nu este o presuposiție, ci este dat pentru creștini ca realitate hristologică.

Isus Hristos este uniunea ipostatică între divin și uman, iar religia pe care o propovăduiește este a iubirii și libertății. Pentru Nikolai Berdiaev problema libertății este distinctă de viziunea condiției umane din *Vechiul Testament*, în care relația omului cu Dumnezeu era descriabilă îndeosebi prin noțiunile de răsplătă și de

¹ Nikolai Berdiaev, *Spirit și libertate*. Încercare de filosofie creștină, Editura Paideia, București, 1996, p. 147;

pedeapsă. Însăși noțiunea de predestinare este respinsă de Berdiaev, fiind încriminate aspectele de ordin juridic, adică limitele unui comportament uman consacrat și justificat de *lege*, de *Decalog* și interpretările sale ulterioare. Paradigma hristologică – afirmă el – eliberează noțiunea de libertate de cenzura *Vechiului Testament*, de interpretările de tip determinist care își au nucleul pe noțiunile de răsplătă (crezi ești răsplătit) și de pedeapsă (păcătuiești ești pedepsit). Astfel, Berdiaev consideră că „adevărata problemă a libertății e problema activității creatoare”¹, iar soluția acesteia este planul divin: „Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră...” (Facerea, 1, 26) plan inclus de Dumnezeu Creatorul în „zilele creației”.

Concluzia este una singură: condiția omului în lume este aceea de ființă creatoare, acea ipostază de care vorbea și Marsilio Ficino în perioada Renașterii, și anume omul este *Deus in terris*.

5.2.2.2. Întreita antropologie creștină și ideea de absolut

Deși diverși filosofi de inspirație creștină au insistat asupra ideii de co-ființare Dumnezeu-om, modelul hristologic fiind referentul exemplar al acestei idei, nici unul dintre ei nu a surprins cu atâta acuitate ca Nikolai Berdiaev dinamica structurării sistemului de relații divino-uman în perspectiva istoriei sacre, care este *Biblia*. Desigur, ar putea surprinde utilizarea conceptului de sistem, concept menit să dea seama într-o antropologie creștină de relațiile relativ invariante dintre Dumnezeu și om, precum și de regulile de transformare ale acestor relații. În primul rând acest aspect metodologic, respectiv conceptul de sistem l-ar înfuria pe însuși Berdiaev, care a respins întotdeauna extinderea

¹ Nikolai Berdiaev, *Sensul creației*, p. 62;

criteriilor științei asupra altor domenii. Dar eu nu vizez aici în mod nemijlocit relațiile om – divinitate, ci concepția lui Berdiaev despre aceste relații, astfel că aspectul analitic se impune la fel ca în oricare cercetare de istorie a filosofiei. De altfel, nici el nu se poate sustrage de la acest tip de demers și ca atare în cap. I din *Sensul creației* distinge între știință și filosofie, între diferitele modalități de a face filosofie, respectiv materialismul, criticismul, pozitivismul etc. Analiza sa, în general pertinentă, are ca scop degajarea acelei problematice ce permite definirea filosofiei „ca forță cognitivă creatoare a omului” și, deci, filosofia se constituie în mod pragmatic numai prin „autorealizarea de către om a rolului său regesc, creator în cosmos”¹.

Nikolai Berdiaev pleacă de la ideea că „lumea a fost făcută nu numai creaturală, ci și creatoare. În caracterul creatural se pecetluiește chipul și asemănarea Creatorului, ceea ce înseamnă că există creator și între creatori”². Derivată din relația Creator-creatură creativă, condiția omului în lume nu este o stare neschimbătoare. Or, reflecția ontologică a acestei stări constituie premisa unei întreite antropologii creștine. Unitatea și autenticitatea lor este dată de revelația hristică, întrucât abia după lucrarea lui Iisus Hristos aici în lumea oamenilor devine posibilă conștiința refacerii planului divin din „zilele creației”. Revelația hristică este, pentru Berdiaev, revelația îndumnezeirii omului prin creație și, deci, este posibilă refacerea echivalenței originare, conform planului, între natura divină și natura umană în temeiul coposesiei atributelor de *chip, asemănare și creativitate*. „Omul nu este o simplă făptură în rând cu altele, pentru că eternul și identicul prin natură Fiul al Domnului, de același rang cu Tatăl, nu este numai

¹ *Ibidem*, p. 129;

² *Ibidem*, p. 88;

Dumnezeu Absolut, ci și Om Absolut. Hristologia este unica antropologie autentică”¹.

Ca într-un triptic, sunt articulate trei antropologii care au ca problematică transformarea ideii de om în raport cu Dumnezeu și, totodată, cu ideea de Adam celest, de om paradisiac. Astfel, istoria sacră a lumii trece prin „trei epoci ale revelației divine: revelația legii (Tatălui), revelația ispășirii (Fiului), revelația creației (Duhului)”. Ideea de absolut ca aspirație nestinsă a omului se regăsește în trei tipuri antropologice. „În prima epocă este demascată prin lege păcatul omului și se dezvăluie forța proprie divinului; în a doua epocă omul se înfiază Domnului și se dezvăluie izbăvirea de păcat; în a treia epocă se dezvăluie deplin divinitatea naturii creatoare a omului și forța divină devine forță umană”².

Dacă analizăm această viziunea a lui Nikolai Berdiaev privind aspirația omului la ideea de absolut, constatăm unele aspecte surprinzătoare, care nu se văd cu ochiul liber. De pildă, în *antropologia legii*, relațiile om-Dumnezeu și om-om formează un sistem bazat pe *interdicție*, adică omului îi este imposibil să gândească sau să acționeze altfel. [„Să nu ai alți dumnezei afară de Mine! Să nu-ți faci chip cioplit (...) Să nu ucizi!”] În *antropologia iubirii* (Berdiaev o numește a ispășirii) sistemul de relații are ca temei *obligția* sau *necesitatea*, adică relațiile sunt necesare [„Să iubești pe omul Domnului Dumnezeu tău din toată inima ta și din tot sufletul tău (...), iar pe aproapele tău ca pe tine însuși” Luca: 10,27]. În schimb, în *antropologia creației*, care nu este descrisă de Evanghelii, ci doar revelată, valoarea relațiilor este *libertatea deontică*, respectiv ansamblul permisiilor pe care și le arogă omul sunt garantate de autoritatea lui Dumnezeu. Mai exact, adevărata

¹ *Ibidem*, p. 290;

² *Ibidem*, p. 112.

creație este teurgie, adică o acțiune comună a omului cu cea a lui Dumnezeu Creatorul.

Antropologia creației susține aici ideea credinței ca fidelitate creatoare, care este cum arătam, comună și altor filosofi spiritualiști. Sorgintea ideii poate fi socotită cu îndreptățire *Pilda talanților*, respectiv credința față de stăpân nu este relevantă doar prin obligația pe care și-o asumă sluga de a păstra neatinși talanții încredințați, ci prin permisiunea sau libertatea de a-i folosi și spori. Nu tezaurizăm mesajul *Noului Testament*, adică nu facem act de bibiofil păstrând o carte, ci o lăsăm să lucreze liber în noi și prin noi înșine. Cum spune Berdiaev, creația nu este aici o interdicție, nici o obligație și nici o permisiune, întrucât „creația este ea însăși religie”.⁴²

VI. LIMBAJUL ȘI CONSTRUCȚIA LUMII

6.1. Rudolf Carnap și redefinirea filosofiei

Dintotdeauna limbajul a fost la „vedere”, dar în schimb gândirea era învăluită în mister, iar existentul se dezvăluia mai degrabă fragmentar și doar arareori iluzia întregului prindea chipul unor raționamente subtile. Deși filosofi se îndârjeau să construiască argumente imbatabile pentru a demonstra că există ceva ce numim *lume*, punând în corespondență ideea cu realitatea, limbajul ca o slugă smerită a rămas în anonimat până în secolul al XX-lea. Și totuși, citindu-l atent pe Aristotel constatăm că el insistă asupra sensurilor în care se vorbește despre *ființă*, iar din perspectiva logicii are în vedere șapte interpretări posibile pentru *este*, ceea ce înseamnă sau cel puțin putem sugera că primele ontologii au fost limbile naturale. De asemenea, despre importanța limbii s-au pronunțat nenumărați filosofi importanți. Dar tipul logico-lingvistic de tematizare filosofică a ființei s-a impus doar în perioada contemporană. Evident, s-ar putea crede că s-a constituit astfel o nouă formă de solipsism, adică existența, în înțelesul realismului naiv, ar depinde de limbaj, iar *construcția* filosofică a lumii ar fi ceva mimetic la actul creației divine prin cuvânt, prin imperativul „Să fie...”. Nu. Este vorba de angajamentul ontologic al unei teorii, de

presupozițiile ontologice pe care se întemeiază un text. Perspectiva istorică este surprinsă sintetic de Ilie Pârvu în configurarea a trei perioade, și anume: 1. *etapa metafizic-ontologică* (modelul aristotelic), când se „derivau categoriile din studiul existenței, propunându-le ca trăsături generice ale acesteia, ca determinațiile ei esențiale”; 2. *etapa epistemologic-transcendentală* (modelul kantian), în care fiecare categorie reprezenta „temeiul sau condiția posibilității unui tip de sinteză intelectuală implicată în cunoașterea obiectelor experienței”; 3. *etapa logic-lingvistică* (modelul filosofiei analitice), caracterizată prin încercarea de a „deriva arhitectonica sistemului categoriilor din cercetarea cadrelor lingvistice ce intervin în orice *decupare* rațională a existenței”¹.

Pentru a elimina orice referință la realismul naiv, precum și posibila echivalență dintre filosofie și științele naturii se impun câteva precizări cu caracter istoric și formal. Astfel, dacă reținem din istoria filosofiei doar marile momente de întemeiere și, totodată, de „retragere strategică”, respectiv grecii și Aristotel, Kant și Cercul de la Viena, atunci se impune întrebarea: *Filosofia este un discurs despre lume sau o sinteză a teoriilor și concepțiilor despre lume?* Răspunsul nu poate fi doar formal, adică să distingem între termenii disjunctivi ai interogației, fie eliminându-l pe cel fals, fie optând doctrinar pentru unul din ei în cazul în care ambii sunt adevărați. Supoziția întrebării este istoria filosofiei.

Începuturile sincretice, de la școlile milesiană și eleată până la Platon, atestă că metafizica era nediferențiată și avea ca domeniu de cercetare existența în totalitatea sa. Care existență? Distincția dintre esență și aparență este temeiul definirii realității a ceea ce există. Or, reală era considerată

¹ Ilie Pârvu, *Arhitectura existenței*, Editura Humanitas, București, 1990 p. 35-36;

doar ființa de tip parmenidian. Dacă ființa este veșnică și nepieritoare, atunci, de pildă, și mișcarea este numai o *aparență*, ceea ce și caută să demonstreze Zenon, discipolul lui Parmenide, prin celebrele aporii. Dintr-un alt punct de vedere, respectiv „conform cu natura”, Diogene din Sinope „demonstra” și el ceva, mai concret se plimba de ici colo surâzând cinic cu gândul la neputința lui Ahile de a ajunge vreodată din urmă zăbavnica broască țestoasă. Cele două atitudini demonstrative pot fi descrise concis prin propozițiile:

(1.) *Zenon este filosoful care substituie printr-o construcție logico-lingvistică mișcarea ca act fizic, susținând logic relația ontologică dintre ființă și gândire.*

(2.) *Diogene este filosoful care substituie prin exercițiul fizic al plimbatului gândirea mișcării, crezând că astfel contrazice logica lui Zenon.*

Constatăm că în cazul lui Diogene nu se petrece nimic neobișnuit, adică mersul pe jos este ceva natural pentru om, așa cum natural este ca râul să curgă de la munte spre vale. În schimb, gândirea lui Zenon, cel care a înscenat strania competiție, ca și a celor ce se chinuie să-i descifreze rostul, nu pare să mai fie ceva natural. Presupunem atunci că Ahile, personajul din aporie, depinde nu atât de mintea lui Zenon, deși el a pus la cale experiența eternei alergări, cât de capacitatea rațiunii omenești de a cuprinde infinitul în finit. Și mai presupunem că dacă omul ar fi exersat doar mersul pe jos și nu ar fi gândit niciodată, chiar paradoxal, asupra posibilității sau imposibilității deplasării de la A la B, atunci ar fi rămas și astăzi desculț în lumea naturii.

Astăzi, cei mai mulți înclină să creadă că declinul metafizicii începe cu Aristotel, când este originat procesul de constituire a științelor particulare. În secolul al XX-lea, filosofia – spune Noica – „a rămas cu o singură problemă de început: *ființa* (în sens elaborat, *dialectica*). Dar cu aceasta,

ea poate recuceri totul. Că i s-a luat totul filosofiei, este limpede. Simplul fapt că științele au vorbit mai bine despre conceptele ei privilegiate, a depozitat-o de ele”¹. Cu adevărat însă criza metafizicii reiese dintr-o simplă comparație, și anume dintre pretenția ei absolută de a fi *mathesis universalis* și aportul ei cognitiv. Kant a demonstrat limpede neputința rațiunii și contradicțiile în care cade atunci când depășește limita transcendentalului. Întemeierea ontologică a devenit astfel o himeră, o aparență transcendentală, astfel că filosofia a trebuit să-și legitimeze identitatea doar ca o *critică a facultăților cunoașterii*. Dar nici în ipostaza de critică a rațiunii pure filosofia nu a putut fi întemeiată ca știință și ca atare criza de identitate nu a fost eliminată. Metafizica a avut dintotdeauna adversari, de la scepticii greci până la empiriștii secolului al XIX-lea. Dar, cum arată Rudolf Carnap, dezvoltarea logicii moderne permite un alt tip de cercetare, respectiv „să se clarifice prin analiză logică conținutul cognitiv al propozițiilor științifice, și cu aceasta semnificația cuvintelor („conceptelor”) ce figurează în enunțuri”. Rezultatul poate fi pozitiv sau negativ. Prin acest tip de analiză a structurilor logico-lingvistice, în cazul științelor empirice „sunt clarificate conceptele particulare utilizate în diferite ramuri ale cunoașterii: este dovedită, totodată, conexiunea lor formal-logică și teoretico-gnoseologică”. În schimb, în cazul metafizicii analiza logică nu asigură distincția între adevăr și fals, adică rezultatul cercetării e negativ întrucât „așa-zisele propoziții ale acestui domeniu sunt cu totul lipsite de sens (*sinnlos*)”². Rezultă că disputa în jurul venerabilei relații gândire – existență este deplasată exclusiv în domeniul

¹ Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 167;

² Rudolf Carnap, „Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului”, în *Filosofie contemporană*, Editura Garamond, p. 190;

limbajului, aici analiza consacratei relații fiind substituită de analiza conceptelor și a propozițiilor, respectiv a conexiunilor formale și a referințelor semantice. S-a produs astfel a doua mare „retragere strategică” a filosofiei, respectiv la ipostaza de *critică a limbajului*.

Adversitatea Cercului de la Viena față de filosofie nu este o reacție de teribilism, care ar putea fi inclusă cu ușurință în moda *ism*-elor din prima jumătate a secolului al XX-lea. Membrii acestei grupări erau ei înșiși filosofi, dar ca filosofi pozitiviști puneau în balanță reprezentarea teoretică generalizată a lumii și faptele confirmate de experiență, mai exact care-și relevă sensul „pozitiv” într-o propoziție și au semnificație. *Principiul verificabilității* reglează balanța, permițând, credeau ei, o demarcație clară între un concept și un pseudo-concept, între un enunț cu sens și un pseudo-enunț, care este lipsit de sens. Un exemplu dat a ceea ce nu trebuie să fie filosofia era filosofia germană a vremii, îndeosebi opera lui Nietzsche, Hartmann, Heidegger ș.a. Rudolf Carnap în studiul său *Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului*, are în vedere un text din Heidegger, pe care-l analizează evidențiind cu rigoare distincția dintre propozițiile cu semnificație și sens și pseudo-propozițiile metafizice, falsuri ce par să aibă înțeles datorită curențelor de logică a limbii germane, în general a tuturor limbilor naturale. Textul heideggerian este din *Ce este metafizica*. Adică:

„Trebuie să fie studiat doar fiind – ul (das Seiende), și încolo – *nimic*; Fiind-ul singur și în plus – *nimic*; Fiind-ul unic și pe deasupra – *nimic*. În ce constă acest *nimic*? – Există „*Nimic-ul*” numai întrucât există „*Nu-ul*”, adică negația? Sau, invers: Există negația și „*Nu-ul*” numai întrucât există „*Nimicul*”? Noi afirmăm: „*Nimicul*” este mai original decât „*Nu-ul*” și negarea. Unde să căutăm „*Nimic-ul*? Cum să găsim „*Nimic-ul*”? Noi cunoaștem „*Nimic-ul*”. *Angoasa revelează „Nimic-ul”* Înaintea cui și

de ce ne-am angoasa, ar fi „propriu-zis” – *nimic*. De fapt: „Nimic-ul” însuși – ca atare – era acolo. *Ce este „Nimic-ul”?* - „Nimic-ul” însuși neantizează”¹

Pentru a arăta modul în care se produce lezarea sintaxei logice, deși sintaxa gramaticală este satisfăcută, Rudolf Carnap construiește următoarea schemă:

I <i>Enuțuri cu sens ale limbajului uzual</i> A. Ce este afară? dr (?) Afară e ploaie dr (Re) B. Ce se poate spune despre această ploaie. (adică: ce face ploaia? Sau: ce se poate spune în plus despre această ploaie?) ? (Re) 1. Noi cunoaștem ploaia K (Re) 2. Ploaia plouă. re (Re)	II <i>Producerea nonsensului pornind de la ceea ce e cu sens (sinnvoll) în limbajul uzual</i> A. Ce este afară? dr (?) Afară este neant. dr (Ni) 1. Noi căutăm neantul. K(Ni) Noi găsim neantul. 2. Neantul neantizează ni (Ni) 3. Există numai neant, deoarece... ∞ (Ni)	III. <i>Limbaj logicește corect</i> A. Nu este (nu există) ceva, care este afară $\sim (\exists x) \bullet d(x)$ B. Nici una dintre aceste forme nu poate în genere să fie constituită. (Ni)
---	---	---

Propozițiile din coloana I sunt corecte atât gramatical cât și logic, cele din coloana a II-a (excepție B 3) sunt gramatical corecte. Forma propozițională II A (ca întrebare și răspuns) nu satisface exigențele logicii, dar are

¹ Martin Heidegger, „*Ce este metafizica?*” în R. Carnap, *Op. cit.*, p. 201;

sens cum reiese din rescrierea răspunsului în III A. Eroarea se produce când din II A se ajunge la II B, respectiv sintaxa gramaticală și operațiile corect gramaticale permit forme propoziționale lipsite de sens.

Dar la o examinare mai atentă – arată Carnap – formarea enunțurilor lui Heidegger se bazează pe o eroare gravă, și anume „cuvântul *neant* este luat drept nume de obiect, întrucât în limbajul obișnuit în această formă se procedează astfel pentru a formula o propoziție existențială negativă”. În schimb, într-un limbaj corect propoziția existențială negativă se realizează nu cu ajutorul unui „nume aparte”, ci printr-o „anumită *formă logică* a enunțului (vezi III A)”. Apoi din substantivul „neant” este derivat verbul „neantizează”, de asemenea fără sens. Dacă însă cuvântul desemnează o stare afectivă, de angoasă, cum ar părea la prima vedere, atunci erorile logice ar dispărea. Dar, din „combinațiile de *numai* și *și altceva nimic*” rezultă că *nimic* are semnificația unei particule logice „care servește la exprimarea unei propoziții negative de existență”. În cuprinsul studiului *Ce este metafizica?*, Heidegger însuși crede că logica este inoperantă în chestiuni originare, iar știința cade în ridicol dacă nu „ia în serios neantul”. Or, considerațiile de mai sus (analiza textului și părerea lui Heidegger) îl îndreptătesc pe Rudolf Carnap să afirme că „metafizica valorează ca o *pură himeră*”, dar ea nu este nici „superstiție” și mai ales nici știință, întrucât enunțurile metafizice nu sunt „ipoteze de lucru” pentru care „raportul de înlănțuire deductivă cu propoziții (adevărate sau false) empirice este esențial, ceea ce lipsește în cazul pseudo-propozițiilor”¹.

Salvarea metafizicii presupune în prealabil câteva chestiuni: a) eliminarea ambiguității verbului *a fi* din construcția enunțurilor; b) a *existenței* ca predicat (una din

¹ Rudolf Carnap, *Op. cit.*, p. 202-204;

semnificațiile verbului *a fi*); c) a abaterii de la sintaxa logică, adică înlăturarea *confuziei sferelor* conceptuale. Apoi, salvarea înseamnă pentru Carnap asumarea de către filosofie a rolului de „*metodă*, și anume cea a analizei logice”. „Scopul analizei logice, al cercetării fundamentelor – iată ce înțelegem noi prin *filosofie științifică*, în opoziție cu metafizica”¹.

O altă „salvare” a metafizicii – descrisă cu ironie – ar fi redefinirea ei ca formă ce servește „*la exprimarea sentimentului vieții*”, însă utilizarea propozițiilor enunțiative induce iluzia că metafizicienii „se mișcă în domeniul adevărului și falsului”, când de fapt el nu exprimă nimic, fiind „muzicieni fără dar muzical”².

Dacă acum am proceda ca în cazul Zenon – Diogene, propozițiile prin care am putea exprima cele două atitudini relative la întrebarea despre filosofie ca descriere a lumii sau sinteză a teoriilor despre lume pot fi:

(3) *Heidegger este filosoful care redescoperă și reconstruiește întrebarea despre ființă, reconstruind ontologia ca o dogmă pe structura Dasein-ului, care prin însăși faptul că-și pune întrebarea despre ființă structurează existența lumii; ontologia este prealabilul originar al științelor onticului.*

(4) *Carnap este filosoful care elimină angajamentul ontologic al filosofiei și o redefinește ca metodă, respectiv analiza logică a limbajului, a fundamentelor.*

Nici una dintre atitudini nu este naturală.

Atitudinea lui Heidegger este eminentemente speculativă și, deci, filosofia sa ne dă pretinsa cunoaștere a ființei, mai exact credem că ne-o dă în baza așa ziselor explicații metafizice. Dacă *Dasein*-ul este cel care are interogația

¹ *Ibidem*, p. 211;

² *Ibidem*, p. 213-214;

drept posibilitate a ființei proprii, iar întrebarea conține în construcția sa atât ființa întrebătorului, cât și ființa de-întrebatului, atunci ființa este determinată de *Dasein*, iar ontologia fundamentală este o speculație a minții lui Heidegger.

Rudolf Carnap reduce filosofia la limbaj, urmărind să elimine orice speculație metafizică. Analiza logică a limbajului și aplicarea principiului verifiacionismului ar părea să susțină ideea că pozitivismul este o formă a realismului. Numai că *datul* ca referință a propozițiilor cu sens nu este diversitatea empirică, chiar dacă este identificat cu „conținutul indubitabil al experienței”.

Cum afirmă Devitt și Sterelny – „*datul este indistinct de ideile și de datele simțurilor din idealismul tradițional*”, astfel că „*pozitiviștii sunt antirealiști ascunși*” și sunt „*angajați față de o metafizică puternică și, pretindem noi, complet falsă*”¹. În felul acesta filosofia limbajului elimină din discuție realitatea, aceasta fiind considerată un pseudoconcept. Aceste idei se regăsesc clar exprimate la Wittgenstein, cel care reducea orice filosofie la o „*critică a limbajului*”. Am în vedere din *Tractatus logico-philosophicus* propozițiile:

(5.6) *Limitele limbajului meu semnifică limitele mele.*

(5.62) *Această observație ne dă cheia pentru a rezolva problema: în ce măsură este adevărat solipsismul.*

Căci ceea ce *crede* efectiv solipsistul este în întregime corect, dar nu se poate *spune*, ci se arată. Faptul că lumea este lumea *mea* se arată prin aceea că limitele *limbajului* (ale limbii pe care numai eu o înțeleg) semnifică limitele *lumii mele*.

¹ M. Devitt; K. Sterelny, *Limbaj și realitate*. O introducere în filosofia limbajului, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 222;

(5.64) *Aici se vede că solipsismul dus până la ultimele consecințe coincide cu realismul pur*¹.

Pentru Wittgenstein *real* este identic cu *conținutul obiectiv al propozițiilor*, astfel că *realitatea* nu poate fi decât un *model logic al lumii* respectiv gândirea își găsește expresia în limbaj. Prin urmare, echivalența stărilor desemnate prin termenii *solipsism* și *realism* presupune că filosofia este în mod necesar o critică a limbajului.

6.2. De la introducerea sensurilor la semantica lumilor posibile

Din paragraful anterior reiese clar că limbajul nu este nici oglinda sufletului și nici o simplă copie a realității. În schimb, limbajul este posibilitatea articulării abstractului la concret. Posibilul ca atare în limbaj își are temeiul în supoziția formală a termenilor și a expresiilor. Cuvintele, spunea Leibniz, sunt semne și ale cugetării și ale lucrurilor.

Cuvintele și expresiile oricărei limbi naturale sunt în relație semantică cu noțiunile ce denotă lumea și lucrurile ce o compun. Această relație de referință vizează entități fizice sau abstracte. În plan strict logic expresiile limbajului cognitiv se referă la două aspecte: a) *extensiunea* noțiunilor și, prin urmare, spunem că expresiile au o anumită *semnificație* și b) *intensiunea* noțiunilor, adică expresiile relevând proprietăți definitorii ale entităților desemnate au un anumit *sens*. În plan ontologic, limbajul este un sistem de semne care se constituie în corelație cu ideile și implicit cu descoperirea și descrierea lumii exterioare. Loc de conexiune posibilă a gândirii și a lumii, limbajul este – cum se exprimă Jacques Claret – „sistem de semne traductor al

¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Editura Humanitas, București, p. 102-103;

rațiunii pure și referențial al rațiunii practice”¹. Dacă acceptăm această funcție a limbii, atunci trebuie să concepem limba ca o instituție socio-culturală, nu doar ca o expresie a posibilității gândirii și construcțiilor logice. De aici mai apar unele consecințe, și anume: c) *Analiza semnificației* în plan strict logic înseamnă restrângerea la obiect, respectiv la o relație univocă nume – obiect, relație posibilă astfel doar într-un limbaj perfect, la care visau neopozitiviștii. Or, fenomenul de polisemie aferent unei limbi naturale vii impune o analiză a relației de semnificare și sub tutela posibilului și nu doar a necesarului. De aici decurge că *semnificația este contextuală*, mai cu seamă în cazul semnificațiilor pragmatice și a celor emoționale; d) *sensul unor expresii*, după Wittgenstein, este un conținut esențializat al unei expresii și poate fi decriptat fie direct, fie prin raportare la o altă propoziție adevărată. În limbaj simbolic problema sensului nu prezintă dificultăți, dar într-un discurs logic în limbaj natural este de mare importanță. În acest din urmă caz, asocierea dintre un nume și ceea ce denotă „n-o facem în mod abstract, ca în teoria mulțimilor, ci ne raportăm sub un anumit aspect, dintr-un anumit punct de vedere, din unghiul de vedere al unei proprietăți sau al unui grup de proprietăți”². Introducerea sensurilor a fost necesară deoarece semnificația nu epuizează rolul referențial al unei expresii (termen sau propoziție).

Semnificația și sensul unei expresii enunțată într-o limbă naturală au o dinamică proprie, funcție de context. Totodată, aceste categorii interacționează. Sensul unei expresii – spune Frege – este un conținut de gândire, iar „acest gând este în general adevărat sau fals”, adică are „o

¹ Jacques Claret, *Ideea și forma*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, p. 76;

² Gheorghe Enescu, *Dicționar de logică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 198, p. 328-329;

valoare de adevăr care trebuie privită de asemenea ca semnificație a propoziției”¹. Dinamismul contextual al semnificației și sensului poate fi ușor ilustrat. Să luăm un exemplu banal, și anume expresia *scoală-te și umblă!* Izolată, expresia poate fi cuprinsă în enunțul: « *Expresia „scoală-te și umblă” desemnează un imperativ* », unde își dezvăluie sensul de poruncă. Dar tot din perspectivă logică, expresia *scoală-te și umblă* exprimă o relație între un emitent A și un receptor B. Deși se păstrează sensul imperativ, emitentul A și receptorul B fiind variabili induc semnificații diverse. De asemenea, variabil este și contextul instituirii relației între emitentul A și receptorul B. Astfel, de pildă, dacă Iisus Hristos îi spune unui bolnav *scoală-te și umblă*, expresia se încarcă de adevăr mistic, iar dacă un medic îi spune bolnavului *scoală-te și umblă*, atunci expresia are o semnificație empirică, practică, întrucât medicul caută semne pentru stabilirea unui diagnostic. Iar dacă, așa cum spune legenda, un papă ar fi exclamat în fața lui „Moise” – statuia lui Michelangelo – *scoală-te și umblă*, atunci semnificația expresiei este emoțional-artistică.

Semnificația și sensul, deși sunt categorii logice, deschid într-o formă implicită înspre ontologie. Imaginea logică a unei propoziții este susținută de supoziția de existență, fără de care propoziția își pierde sensul. Subiectul logic dintr-o propoziție de forma *S este P* este doar ceea ce se arată, această imagine ar fi o ficțiune dacă n-ar exista subiectul real despre care se predică în fapt, astfel că subiectul logic și subiectul real sunt corelate prin relația de supoziție. Relația de supoziție și-a atins limitele în ceea ce am putea numi „criza” referinței, astfel că semanticienii au inventat *teoria lumilor posibile*, care are valoare explicativă independent de teoria referinței. Acest tip de construcție

¹ Gotlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 257;

ontologică valorifică din plin ideea de posibil. Desigur, există obiecții față de o asemenea teorie, care „bruschează bunul-simț”, mai cu seamă că în contextul acestui univers „nu ar exista nici o relație naturalistă între noi și locuitorii acestei «supe» de posibilități”¹ – o spun cu ironie Devitt și Sterelny.

Sintagma de *lume posibilă* îi aparține lui Leibniz, dar între misterul teologico-metafizic ce învăluie expresia din *Eseurile de teodicee* și conceptul logic nu stă decât împlinirea unui nume. Deși poartă același nume, echivalența este imposibilă întrucât referința lor nu este identică, adică o dată avem pentru expresia *lume posibilă* ca referent o entitate ontologică, iar altă dată o entitate logică. Mai concret, Leibniz definește lumea ca „toată succesiunea și toată colecția de lucruri existente, în așa fel încât să nu se poată spune că puteau exista mai multe lumi în timpuri diferite și în locuri diferite.” Dar această lume poate fi creată „într-o infinitate de moduri”, ceea ce înseamnă că „există o infinitate de lumi posibile dintre care Dumnezeu trebuie s-o fi ales pe cea mai bună, de vreme ce El nu face nimic fără să acționeze conform rațiunii supreme”². În schimb, în „definirea conceptului de adevăr logic, în definirea L-conceptelor în general (în sensul lui Carnap), conceptul leibnizian este pus în joc, dar într-o accepție în același timp precizată, limitată și transformată”³, termenul referindu-se din perspectivă strict logică la o lume ce poate fi gândită necontradictoriu.

Dacă există o mulțime de lumi posibile $W = \{w_1, w_2, \dots, w_n\}$, înseamnă că lumea noastră, fiind reală, este o lume

¹ M. Devitt; K. Sterelny. *Op. cit.*, p. 54-55;

² G. W. Leibniz, *Eseuri de teodicee*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 93;

³ Sorin Vieru, „Semantica lumilor posibile și logica modală”, în *Direcții în logica contemporană*, Editura Științifică, București, 1974, p. 143;

posibilă și, deci, aparține mulțimii W . Între lumile posibile ale mulțimii W există relații de accesibilitate. De exemplu, admitem că lumea w_i este accesibilă lumii w_j , deci este posibilă structura relațională $w_i R w_j$, dacă și numai dacă o propoziție adevărată în w_j este posibilă în w_i .

Propozițiile ce aparțin diverselor lumi posibile pot fi adevărate sau false, dar în nici un caz nu pot fi fără semnificație, adică în accepțiunea lui Rudolf Carnap termenii ce o compun nu pot fi fără denotat. Cu alte cuvinte, trebuie să distingem între lumea descriptibilă logic și lumea ficțiunii. În lucrarea mea *Creație și ființare*¹ am ilustrat această chestiune cu un exemplu din viața literară. Fie propozițiile:

(1) *Ion Creangă este eroul din povestirea „Amintiri din copilărie”*

(2) *Harap Alb este eroul din basmul „Harap Alb”.*

Cele două descripții predicative sunt reductibile la aceeași stare de lucruri:

(3) *Starea de a fi erou de ficțiune*

Dacă avem în vedere subiectul logic, respectiv cele două nume: „Ion Creangă” și „Harap Alb” constatăm că primul evocă un om care nu este determinat exclusiv de predicatul din (1), deoarece omul Ion Creangă se regăsește și în alte lumi posibile, relativ la care se pot aserta nenumărate propoziții adevărate sau false. Spre exemplu:

(4) *Ion Creangă este prietenul lui Eminescu.*
(adevărată)

(5) *Ion Creangă este diaconul care a tras cu pușca în ciorile de pe turla bisericii Golia.* (adevărată)

(6) *Ion Creangă este Mitropolitul Moldovei.* (falsă)

Se vede clar că nici un predicat nu este în relație cu starea de lucruri descrisă în propoziția (3).

¹ Florea Lucaci, *Creație și ființare*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 197-201;

În schimb, numele „Harap Alb” nu se referă decât la eroul din basmul cu același nume, scris de Ion Creangă. Eroul este „închis” în lumea definită în propoziția (3), adică nu-l putem identifica și în alte lumi posibile. Stările de lucruri prin care doar aparent trece – fiu de împărat, sluga Spânului, eroul ce aduce salata din grădina ursului etc. – nu sunt altceva decât „variante stilistice” cu vorba lui Plantinga, sau aspecte intensionale ale unicei determinații, aceea de erou de ficțiune.

Există un temei logic pentru a delimita conceptul de lume posibilă de conceptul de lume ficțională. Dacă sferele celor două concepte s-ar suprapune, atunci personajele ficțiunii ar fi independente de imaginația autorului, putând fi descoperite într-o lume posibilă, conform regulii de accesibilitate.

Dacă nu ținem seama de angajamentul ontologic al propozițiilor ce descriu stări posibile sau descriu stări ficționale și operăm transferuri de proprietăți descriptive logic ca inferențe, se produc confuzii care nu pot fi înțelese decât în termenii imaginarului. Dacă în ficțiune este posibilă construcția contradictorie, în teoria *lumilor posibile* în schimb nu este posibilă, prin definiție. Absurdul artistic nu poate fi echivalat cu absurdul logic. Pentru a fi mai expliciti să reluăm propoziția (1), comparând determinațiile pe care le implică numele „Ion Creangă” și descriția „eroul din povestirea *Amintiri din copilărie*”. Mai clar, fie propozițiile:

(7) *Ion Creangă este scriitorul care a scris povestirea Amintiri din copilărie, basmul Harap Alb etc, care este considerat un clasic al literaturii române etc.*

(8) *Eroul din povestirea Amintiri din copilărie este imaginea copilului Ion Creangă distilat și stilizat din amintirile și imaginația scriitorului Ion Creangă.*

Repet, neținând seama de substratul ontologic al termenilor, imaginarul se afirmă ca principiu de existență al lucrurilor reale, adică intrăm în ontologia luxuriantă a lui Meinong, unde dispare criteriul logic pe care se constituie ontologia lumilor posibile.

6.3. Reconstrucția modală a argumentului ontologic

Filosoful american Alvin Plantinga a reluat argumentul lui Anselm de Canterbury privind existența lui Dumnezeu, încercând să-l reconstruiască într-o formă validă cu ajutorul logicii modale. În prealabil, această operație este pregătită de o serie de lămuriri și reconstrucții ale conceptelor ce vor fi implicate în susținerea dovezii ontologice.

Pornind de la ideea teologală că Dumnezeu este *ființa necesară* și nu o ființă contingentă, el își începe demersul prin a delimita mai precis conceptul de *necesitate* și modalitatea *de re* de modalitatea *de dicto*. De asemenea, pornind de la relația noțiune-obiect denotat, Plantinga are în vedere raportul dintre proprietăți și note și, pe această bază evidențierea *doctrinei esențialismului*. Poate că în acest context este bine să amintim precizările lui Frege. Astfel, logicianul afirmă: „conceptul este semnificația unui predicat, obiectul este ceva ce nu poate fi niciodată întreaga semnificație a unui predicat, dar poate fi semnificația unui subiect”¹. El distinge între *conceptele de treapta întâi*, sub care cad obiecte și *concepte de treapta a doua*, sub care cad concepte. Conceptele de treapta întâi sunt numite proprietăți ale obiectelor. „Dacă obiectul Γ are proprietățile Φ , x , ψ , eu le pot strânge în una singură, Ω , astfel încât va fi același lucru dacă spun că Γ are proprietatea Ω sau dacă spun că Γ are proprietățile Φ , x , ψ . Spun atunci că Φ , x , ψ sunt note ale conceptului Ω și, în același timp, proprietăți ale lui Γ ”². Revenind la Plantinga, remarcăm că „un obiect nu are o proprietate P în mod esențial *doar ca obiect* (pentru a ne exprima într-un mod profetic); în schimb, el o are pe P în mod esențial (dacă o are cumva) *relativ* la anumite moduri

¹ Gotlob Frege, *Op. cit.*, p. 296;

² *Ibidem*, p. 300-301;

de a-l specifica sau de a-l selecta pentru a fi supus atenției – și poate în mod accidental, relativ la alte moduri”¹. Evident, expresia „moduri de a-l specifica...” indexează aici judecățile modale de forma: „În mod necesar p ”, „În mod posibil q ” etc. În acest sens, proprietatea esențială a unui obiect este pusă în relație cu o judecată necesară, mai exact el caută o regulă ce face posibilă echivalarea unei judecăți *de dicto* cu o judecată *de re*. Pentru a găsi o cale de mediere, Plantinga înlocuiește obiectele și proprietățile cu nume proprii, considerând că numele și descriția aferentă esențializează o proprietate. Ceea ce este esențială și identitate obiectului sau persoanei umane. Dar în abordarea modalității *de re* cu ajutorul modalității *de dicto* el crede că se poate recurge la ideea de *lumi posibile*.

Termenul de *lume posibilă* în semantica lui Rudolf Carnap are semnificația unei *descrieri de stare*, adică el are în vedere o structură exclusiv logico-lingvistică, o clasă de propoziții care conține, de exemplu, pentru orice propoziție atomică sau propoziția p sau $\sim p$ dar nu pe amândouă, și nu conține alte propoziții. În schimb, Alvin Plantinga operează în planul semanticii aplicate. El definește lumea posibilă cu ajutorul termenului de „stare de lucruri posibilă”, mai exact posibilă în sens logic extins, încât ea să fie *maximală* sau *completă*. Sunt date câteva definiții în care angajamentul ontologic îi dă posibilitatea lui Plantinga să afirme *realismul modal*. Acest tip de realism admite la trei nivele existența proprietăților esențiale și accidentale ale lucrurilor, existența lumilor posibile, care există asemeni numerelor din matematică și, în fine, existența lucrurilor în lumile posibile. Esențială la Plantinga este distincția dintre existență și actualitate. El spune că „nici una dintre aceste lumi doar posibile nu este de fapt actuală”, ea este actuală doar în sine,

¹ Alvin Plantinga, *Natura necesității*, Editura Trei, București, 1998, p. 82;

adică „fiecare lume W are proprietatea actualității în W (și nicăieri în alta)”¹. Or, aceasta permite distincția dintre lumea noastră, care este actuală în sine sau pentru noi și celelalte lumi, care sunt doar posibile, dar, conform cu cele enunțate mai sus, existența este o proprietate esențială sau necesară în toate lumile posibile. Deci o stare de lucruri există într-o lume posibilă, dar fiind actuală doar în acea lume care o conține, în celelalte posibilitatea este inactuală și nicidecum non-existentă.

Pentru a evita tipul de ontologie luxuriantă afirmată de A. Meinong, Alvin Plantinga distinge între existența posibilă și obiectele ficționale de tipul descrierilor din basme ori a personajelor romanești.

Dacă existența o înțelegem ca o posibilitate logică, ca o construcție necontradictorie, atunci putem spune că „totul există”, dar nu tot ce există este actual. Dumnezeu singur poate actualiza orice lume posibilă potrivit proprietății de omnipotență. Or, el poate actualiza orice lume în care există, adică toate lumile posibile. Pe scurt, aceasta este premisa de la care pleacă Alvin Plantinga atunci când reformulează argumentul ontologic.

Desigur, ca filosof predispus spre rigoare, Plantinga analizează în primul rând varianta anselmiană, apoi câteva dintre reconstrucțiile recente, precum și obiecțiile lui Kant și Quine față de acest argument și variantele sale. Versiunea modală a lui Plantinga este o construcție în care accentul cade pe aspectele intensionale.

Tema este fascinantă, dar în economia acestui studiu nu este posibilă reluarea *in extenso* a argumentării pro și contra.

Reamintesc că descriția anselmiană aferentă numelui „Dumnezeu” este „ființa decât care altceva mai mare nu poate fi conceput”, iar descriția carteziană este

¹ *Ibidem*, p. 119;

„ființa perfectă”. Ei bine, Plantinga speculează distincțiile semantice dintre *mărime* și *perfectiune*. Astfel, el consideră că „*perfectiunea* unei ființe într-o lume dată *W* depinde numai de proprietățile sale (non-mundan-indexate) în *W*, pe când *mărimea* sa în *W* depinde nu numai de perfectiunea sa în *W*, ci și de perfectiunea sa în alte lumi”¹. Or, dacă *mărimea* este dependentă de perfectiune, dovada trebuie să afirme o ființă ce are perfectiunea maximă în orice lume posibilă. Existența nu este o perfectiune, ci condiția necesară a perfectiunii. Complet, argumentul este formulat în felul următor:

(1) *Proprietatea are mărimea maximă implică proprietatea are perfectiunea maximă în orice lume posibilă.*

(2) *Perfectiunea maximă implică omnisciența, omnipotența și perfectiunea morală.*

(3) *Mărimea maximă este posibil exemplificată.*

Se poate stabili o relație logic consistentă între oricare proprietate *P*, dacă *P* este posibil exemplificată, o lume *W* și o esență *E*, încât *E* să fie exemplificată în *W* și să implice pe *o are pe P în W*. De aici rezultă:

(4) *Se găsesc o lume W^* și o esență E^* astfel încât E^* să fie exemplificată în W^* și E^* să implice pe are mărimea maximă în W^* .*

Dacă avem în vedere relația dintre *existență*, *lumi posibile* și *lumea actuală*, atunci rezultă că dacă W^* ar fi fost actuală, E^* ar fi implicat, pentru orice lume *W*, proprietatea *are perfectiunea maximă în orice lume posibilă*. De asemenea, judecata:

(5) *Pentru orice obiect *X*, dacă *X* o exemplifică pe E^* , atunci *X* exemplifică proprietatea are perfectiunea maximă în orice lume posibilă.*

¹ Ibidem, p. 322;

ar fi în mod necesar adevărată. Un adevăr necesar nu este variabil indiferent dacă este relativ la lumea actuală sau la oricare lume posibilă. Așadar,

(6) *E^* implică proprietatea are perfecțiunea maximă în oricare lume posibilă.*

Dacă existența este condiția exemplificării oricărei proprietăți, atunci E^* implică proprietatea *există în orice lume posibilă*. Deci,

(7) *Dacă W^* ar fi fost actuală, ar fi fost imposibil ca E^* să nu reușească să fie exemplificată.*

Dar și ceea ce este imposibil – spune Plantinga – nu variază de la o lume la alta, deci E^* este exemplificată. Și atunci,

(8) *Există o ființă care are perfecțiunea maximă în orice lume.*

Pe scurt, întrucât există în mod actual o ființă care este omniscientă, omnipotentă și perfectă din punct de vedere moral, atunci această ființă are aceste proprietăți în orice lume posibilă, adică această ființă este Dumnezeu¹.

Analizând reconstrucția lui Alvin Plantinga, Adrian Miroiu consideră că aceasta nu este validă. Filosoful român încearcă să valorifice unele intuiții logice privind perihoreza Sfintei Treimi, așa cum a fost formulată de Ioan Damaschin, respectiv el pune în discuție *ideea de perihoreză a lumilor posibile* ca temei în reconstrucția argumentului ontologic. Esențial pentru evitarea unor sincope în limbajul modal al lumilor este o anumită repliere epistemologică. Adrian Miroiu propune: „a) lumile posibile să fie privite într-un chip mai general; b) ele să fie construite apelându-se la o strategie « regulativă », adică ele să nu fie tratate ca încheiate, ci ca încheindu-se; *nu ca date*, ci în curs de constituire”². În acest fel se creează premisa stingerii

¹ *Ibidem*, p. 323-324;

² Adrian Miroiu, *Argumentul ontologic*, Editura ALL, București, 2001, p. 347;

conflictului „doctrinar” dintre posibilist și actualist. Afirmând ideea unui Dumnezeu atotștiutor în sens absolut, reiese că în W (lumea actuală, lumea noastră) El are o imagine corectă despre toate celelalte lumi și, deci, formal admitem o singură lume W, adică „ajungem la o poziție de tip actualist: singura lume veritabilă este cea actuală, celelalte sunt imagini în ea”¹. De asemenea, Adrian Miroiu valorifică chipul imanent al transcendenței divine, adică persoana Fiului, care fiind ipostas al Sfintei Treimi este principiu al lumii, iar ca existență „întrupată” este o existență imanentă a acestei lumi. Prin urmare reformularea argumentului ontologic „să poarte nu asupra unei idei abstracte de Dumnezeu, ci asupra celei de-a doua persoane divine, *Logosul întrupat*, Hristos”².

Reconstrucția argumentului are ca premisă echivalarea ideii de *Logos întrupat* cu ideea de *entitate reflexivă*, funcțională în limbajul semanticii. Totodată, ideea de existență este reconstruită ca predicat reflexiv, adică atât ca predicat real, cât și ca predicat transcendent. În fine, lumea actuală are statut reflexiv. În formă concisă, reconstrucția constă în câteva propoziții, respectiv avem premisele:

(1) *Există ceva în intelect, astfel încât nimic mai mare decât el nu poate fi conceput.*

(2) *Orice există în intelect ar fi mai mare dacă ar exista actual decât dacă nu ar exista actual.*

Iar concluzia este:

(3) *Actual există ceva, astfel încât nimic mai mare decât el nu poate fi conceput.*

Între premise și concluzie, Adrian Miroiu pune la lucru intuiții logice, adică conchide:

¹ *Ibidem*, p. 353;

² *Ibidem*, p. 368;

(4) Dacă acel ceva astfel încât nimic mai mare decât el nu poate fi conceput există în intelect, dar nu și actual, atunci el nu este cel mai mare.

și:

(5) Acel ceva decât care nimic mai mare nu poate fi conceput există și actual.

Astfel, este afirmat adevărul concluziei din (3)¹.

Referința descriției anselmiene nu poate fi decât Iisus Hristos ca uniune ipostatică dintre divin și uman, ca „poartă” de acces dintre lumea actuală și lumea posibilă la care aspiră creștinul.

6.4. Anexă: Despre conceptul *creatio ex nihilo*

6.4.1. Aspecte preliminare

Problema sintagmei *creatio ex nihilo* pare să fie introdusă de întrebarea: cum putem înțelege relația dintre un concept (*nihil*), ce ne dă indeterminarea absolută și un altul (*creatio*), ce ne dă determinarea absolută a lumii în care eu însumi exist și sunt întâmplarea acestei întrebări? Motivată de sentința *credo sed intelligere volo*, eu nu suprapun peste ideea mistică subiectivitatea mea. Dimpotrivă, consider că analiza limbajului în care a prins formă ideea asumată de doctrina creștină este un exercițiu menit să sporească gradul de inteligibilitate a intersecției dintre credință și cunoaștere. Știu, *creatio ex nihilo* face parte dintr-o clasă de noțiuni subînțelese ca „*taine*”. De asemenea, mai știu că nenumărați autori consacrați au reflectat asupra creației lumii, dar dacă rămânem doar la aceste interpretări riscăm să intrăm într-un circuit redundant, controlat de *argumentum ad hominem*.

¹ Ibidem, p. 405-406;

Nu neg însă, că fiecare autor important a avut ceva de spus în legătură cu problema deschisă de *creatio ex nihilo*, dar în cazul de față nu-mi propun să glosez, așa că raportarea la ei este implicită și ține de o motivație subiectivă în depășirea unor neconcordanțe supărătoare. Spre exemplu, Vladimir Lossky consideră că „ideea creației *ex nihilo* își găsește cea dintâi expresie a sa în Biblie (II Macabei 7, 28)” și redă textul astfel. „... să înțelegi că Dumnezeu le-a creat din nimic”¹. În schimb, în traducerea românească a Bibliei (edițiile 1968-1997) pasajul în cauză este altfel tradus, și anume: „... să cunoști că din ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu”. Scriind istoria noțiunii de creație, W. Tatarkiewicz are în vedere, desigur, și *creatio ex nihilo*, încât și el se oprește la *Cartea a doua a Macabeilor*, dând pentru acel fragment o altă traducere, adică „*ouk ex ónton*” („nu din ceva real”)². Aproximativ același înțeles îl dă *nimicului* și teologul Dumitru Stăniloae, afirmând că „nimicul nu e un vid real”³.

Pare să fie inevitabilă întrebarea: *de ce nimicul este corelativul ontologic al creației?* Or, întrebările din specia *de ce* impun două condiții: a). trecerea de la descriere la explicație și la analiza conceptuală și b). conexarea obiectului supus studiului la subiectul epistemic, aspect dedus din faptul că analizele unor variabile (cauze, rațiuni, motivații de ordin religios, filosofic, etc.) sunt presupuziții în orice explicație relativă la existența umană. Omul mănuieste concepte, reguli, principii, definește, clasifică etc., adică mediază relația sa cu lumea printr-un model care are alternative epistemologice și pragmatice (inclusiv

¹ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București, p. 121-122;

² Władysław Tatarkiewicz, *Istoria celor șase noțiuni*, Editura Meridiane, București, 1981, p. 361;

³ Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 244;

religioase), dar nu și alternative logice. Se configurează *structura subiect – limbaj – obiect*, o unitate logică și ontologică. În baza relației presupuse dintre miracolul existenței lumii și modelul acesteia asumat de creștinism putem construi analogii și raționamente ca premise ale analiticii noțiunii *creatio ex nihilo*. Am în vedere:

(1) *Dacă creația lumii își are temeiul în puterea Cuvântului lui Dumnezeu, atunci ontologia își are geneza în reflecția asupra limbajului. Rezultă că prin construcțiile logico-lingvistice și cele metaforico-simbolice descriem și explicăm existența și ființarea lumii, mai exact dezvăluim sensurile și semnificațiile ce se constituie prin expresii și propoziții.*

(2) *Dacă există cuvântul „nimic”, iar dacă oricare cuvânt din clasa termenilor categorematici este un semn pentru ceva, și anume o entitate materială sau abstractă, reală, ideală sau imaginară, atunci înseamnă că și cuvântul „nimic” stă ca semn pentru ceva. În acest caz, unitatea dată prin relația de referință este de ordin cultural în sens larg, iar în sens restrâns, special, de ordin teologic creștin.*

Reducția la limbaj implică însă unele precizări necesare. Este vorba de:

(a) Între limbaj, obiectul exterior și gândul obiectului (noțiune sau definiție) diferențele sunt de esență;

(b) Wittgenstein demonstrează că „limbajul deghizează gândirea”, iar lumea exterioară devine inteligibilă doar prin intermediul unei reconstrucții teoretice sau simbolice. Or, de aici rezultă că „propoziția este un model al realității, așa cum ne-o imaginăm”¹.

¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Editura Humanitas, București, 1991, propozițiile 4.002 și 4.01;

(c) Definirea realului în planul limbajului, al construcțiilor logico-lingvistice sau metaforico-simbolice, implică operarea în baza posibilului;

(d) În planul limbajului este posibilă izolarea logică și analiza faptelor care compun lumea, legitimând astfel modelul creștin al lumii și prin metode universal valide de raționare.

6.4.2. Referință și denumire

Sintagma *creatio ex nihilo* este o formulă consacrată în teologia creștină pentru a desemna modul în care Dumnezeu a creat lumea prin Cuvântul Său. Faptele creației propriu-zise sunt descrise în primele două capitole din Cartea Facerii, dar nicăieri în acest context nu se spune că lumea este făcută *ex nihilo*. Așadar, trebuie să distingem în mod clar două aspecte, și anume:

a) descrierea biblică a seriei de fapte divine, care începe cu rostirea propoziției “Să fie lumină!” sau prima zi a creației și se încheie cu rostirea propoziției “Să facem om după chipul și asemănarea Noastră...” sau ziua a șasea;

b) abrevierea conceptual–doctrinară a descrierii zilelor creației, respectiv asumarea de către teologii creștini a denumirii *creatio ex nihilo*, care implică atât credința cât și explicația.

Nu este greu să remarcăm diferențele dintre *faptele lui Dumnezeu*, care petrecându-se au dat lumea, *descrierea biblică a faptelor creației divine*, care constituie începutul istoriei sacre și *denumirea dată creației și implicit descrierii creației*, care este constitutivă dogmei creștine, fiind expresia credinței.

Să procedăm sistematic. În acest sens, se impune o succintă analiză a termenilor implicați și a semnificațiilor acestora.

6.4.2.1. *Faptele divine și faptul credinței*

În sens comun, prin *fapt divin* înțelegem un lucru petrecut în realitate (exemplu: facerea omului).

În sens logic, prin *fapt divin* desemnăm conținutul unei propoziții rostite direct de Dumnezeu sau a unei propoziții biblice care descrie o acțiune divină, adică din Biblia inspirată de însuși Dumnezeu. Faptul că Dumnezeu a zis: “Să fie lumină!” și a fost lumină, sau faptul că Iisus Hristos a zis: “Scoală-te, ia patul tău și mergi la casa ta” și cel bolnav s-a vindecat sunt exemple de fapte divine.

Revenind la problema în cauză, constatăm că dacă izolăm logic prima zi a creației (Facere 1, 3-5) trebuie să avem în vedere o serie de fapte distincte, fiecare în parte reflectând ceva din complexitatea determinațiilor ce dau identitate creației divine. Concret, mă refer la:

a) Rostirea propoziției imperative “Să fie lumină!” a cărei conținut este actualizarea gândului lui Dumnezeu într-o expresie lingvistică inteligibilă ce se refera la fenomenul lumină. Această secvență a creației o putem denumi “facerea luminii”, expresie cu o dublă implicație, respectiv este vizată atât rostirea propoziției (cuvântul – simbol), cât și existența luminii. Gândul lui Dumnezeu este referința incognoscibilă [Am în vedere relațiile evidențiate de “triunghiul semiotic”].

b) Reflecția cuvântului asupra lui însuși într-o judecată axiologică de justificare a rostirii propoziției “Să fie lumină!” și, de asemenea, a consecinței acestei propoziții, anume “Și a văzut Dumnezeu că este bună lumina”. Conținutul judecății axiologice este actul de identificare valorică a luminii prin corespondența adecvată dintre termenul “lumină” și obiectul desemnat. Denumim acest fapt “adeverirea luminii”.

c) Selecția unor entități create opozițional, fapt exprimat prin propoziția “și a despărțit Dumnezeu lumina de întuneric”, a cărei conținut este configurarea unei ordini

(cosmice), dar care presupune și multiple înțelesuri subiective (simbolistica luminii și simbolistica întunericului). Cred că această operație divină o putem denumi “clasificarea genurilor contrarii”.

d) Actul de numire divină, adică faptul propoziției “*Lumina a numit-o Dumnezeu ziua, iar întunericul l-a numit noapte*”, act ce instituie prin relația de referință între nume ca abreviere a unei definiții și obiectul denumit o corespondență secundă. Din perspectivă pragmatică putem denumi actul numirii divine “definirea genurilor contrarii”.

e) Circumscrierea temporală a faptelor de creație (fapte denumite prin expresiile “facerea luminii”, “adeverirea luminii” etc.) prin formula “*Și a fost seară și a fost dimineața: ziua întâi*”. Conținutul acestei expresii biblice este realitatea creației ca devenire a lumii ce se ivește prin rostirea divină, ca petrecere temporală, adică într-un timp asumat de conștiința divină și, secund, de conștiința creștină. Consider că actele induse prin repetarea acestei formule le putem denumi “conștientizarea creației”, întrucât delimitează nivelurile ontice. Mai mult, în ziua a șasea omul însuși, Adam adică, printr-un act mimetic numește lucrurile lumii, dându-le o identitate relativă la semnele (cuvintele) limbajului natural.

Nu este necesar să extindem exercițiul analitic și la celelalte “zile” pentru a remarca în denumirile unor fapte divine descrise un *act de credință*. Denumirile sau descripțiile (“definirea genurilor contrarii”, “conștientizarea creației” etc.) exprimă credința că numele redă esența faptului divin. Numele nu are doar rolul de a desemna ceva obiectual, ci și de a da obiectului o anumită semnificație fără de care acesta nu există din punct de vedere al omului. Cred că prin numire se petrece actul limbajului asupra lucrurilor, adică se dezvăluie inefabilului creației.

Pentru evitarea unor nedorite confuzii, cred că este necesar să menționeze că hermeneutica literei prescrisă de

Kabbala iudaică nu poate fi sub nici o formă invocată ca exemplu în spiritul acestui studiu privind noțiunea *creatio ex nihilo*. Kabbala și aspirația ei de a recrea actul adamic de numire și stăpânire a lumii prin recombinarea literelor limbii ebraice și a numerelor corespunzătoare este circumscrisă exclusiv de o mistică speculativă ce-și are temeiul în himerele imaginarului. Resurecția “științei secrete” îmi este întru totul străină. În secolul al XXI-lea este anacronic a “gândi în basme” – ca să preiau o expresie eminesciană, iar dacă secolul acesta ar fi mistic – cu vorba lui Malraux, atunci cu siguranță este vorba de o mistică a rațiunii, inclusiv a Rațiunii Supreme, a lui Dumnezeu deci.

Cu aceste considerații ne intersectăm parțial cu sfera “conceptului de credință justificată” propus de Risto Hilpinen într-o analiza epistemologică a sistemelor de credință, cunoaștere și raționare. Pentru ca faptul de credință adevărată să aibă o valoare similară faptului teoretic al cunoașterii “credințele trebuie să satisfacă o anumită cerință epistemică adițională”, și anume:

„Credința lui R că p este pe deplin satisfăcătoare (R cunoaște că p) numai dacă R este justificat în a crede că p ”¹.

În formula lui Hilpinen subzistă o logică a credinței, potrivit căreia și propozițiile proprii unui sistem de credință pot fi *acceptate, respinse sau suspendate*, iar în perspectiva timpului oricare din cele trei stări de fapt pot suferi modificări.

Luând în calcul doar situația acceptării, atunci trebuie să admitem că o expresie sau o propoziție prelevată dintr-un sistem (în cazul de față capitolele 1 și 2 din cartea Facerii) trebuie analizată în funcție de adevărul credinței

¹ Risto Hilpinen: *Belief Systems, Knowledge and reasoning*, Prelegeri susținute la First Summer School for Theory of Knowledge, Warszawo-Madralin 1997, p. 36;

creștine, mai exact funcție de o presuposiție absolută – un postulat ar spune Kant – și anume *existența lui Dumnezeu*, idee ce dă coerență sistemului și interpretărilor la sistem. Concret, dacă reluăm propoziția “Să fie lumină!”, admitem că sensul ei este dat de: a) interesul lui Dumnezeu de a actualiza ideea de “lumină” și b) credința creștinului că propoziția exprimă adevărul credinței. Rezultă de aici că:

- (1) *Rostirea propoziției “Să fie lumină!” obligă la realizarea fenomenului lumină (Simbolic $O A \rightarrow B$).*
- (2) *Credința creștinului x că expresia “Să fie lumină!” este propoziția originală a creației (p) este o credință adevărată, dacă și numai dacă credința creștinului x că p își are temeiul în acceptarea și convingerea liberă că p.*

Așadar nu poate fi vorba de o credință justificată prin propoziții de observație, adică printr-o bază empirică. În viziunea creștină omul este liber.

Subzistă în construcțiile de mai sus un ecou kantian, mai exact credința în ideea unei ordini raționale în lume, care este și una dintre condițiile fundamentale de posibilitate ale gândirii umane. Și Whitehead – profundul matematician și filosof al secolului al XX-lea – consideră că ideile metafizice constituie principiile generale ale cunoașterii, respectiv credința “pe care se bazează cunoașterea e aceea a raționalității lumii, potrivit căreia realul e condus de legi logice și armonii estetice. Această credință se naște în om în contact cu concretul lumii”¹.

¹ Cf. D. Botez, „Realism și relativism: problematică actuală. Bibliografie principală (1925-1992)”, în *Realism și relativism în filosofia științei contemporane*, Editura DAR, București, 1993, p. V;

6.4.2.2. Despre numele creatio ex nihilo

Din paragraful (6.4.2.1.) reiese că numele este atât o expresie de credință, cât și abrevierea unei definiții, adică și un produs cognitiv. Dacă acceptăm că proprietatea unei expresii religioase de a se referi la ceva dat este și nucleul semnificației ei, cred că analizând *creatio ex nihilo* trebuie să ținem seama de două aspecte complementare. Este vorba de:

(1) *Creatio ex nihilo denotă lumea creată de Dumnezeu, deoarece descripția creatio ex nihilo se aplică numai la faptul creației prin Cuvântul lui Dumnezeu și nu la altceva, indiferent de context.*

(2) *Creatio ex nihilo este semnificația mistică a limbajului asupra lucrurilor, întrucât denumirea aceasta este numai credința care constituie și legiferează o imagine creștină a lumii.*

Rostirea propoziției: „Să fie lumină!” poate să se petreacă sau poate să nu se petreacă, iar această caracteristică de a fi sau de a nu fi actualizată ideea de lumină se regăsește în planul logic în disjuncția exclusivă totul sau nimic. În *Cartea Facerii* sunt descrise în succesiune „zilele” creației, iar dintr-o perspectivă teologică sau dogmatică explicăm geneza lumii din Cuvântul lui Dumnezeu.

Lumea profană a omului ca înstrăinare de starea sacră originală devine inteligibilă prin medierea categoriilor ontologice ale devenirii: creație, posibilitate, necesitate, întâmplare, libertate etc., respectiv printr-o concepție ontologică. Se instituie astfel o ontologie ca reflecție asupra limbajului, a competenței lingvistice dar și a discursului ca performanță pragmatică. „Un ins vorbitor – afirmă Constantin Noica – poate exprima orice; la rândul ei o limbă, ca generalitate a rostirii, poartă în ea toate

exprimările posibile. Dar deosebirea este că determinațiile individualului sunt contingente și țin de real, pe când cele generale sunt necesare și ale idealității”¹.

Ei bine, cred că denumirea *creatio ex nihilo* redă în mod esențial întregul absolut *lumea și nimicul mistic*, adică *integrarea onto-axiologică* pe relația Dumnezeu – limbaj – om, (comuniunea, în limbajul teologiei).

6.4.2.2.1. Paradigme cultural – lingvistice

Descifrarea presupusului întreg absolut, lumea și nimicul mistic, implică și raportarea la un referențial cultural-lingvistic, chiar dacă sporul cognitiv nu este relativ mare.

Formula *creatio ex nihilo* n-a fost posibilă în limba greacă, din cel puțin două considerații:

a) Într-o lume dată – ființa parmenidiană – în care doar imitația este posibilă, termenul de *creație* nu există. Grecii îl aveau pe „a face” (*poiein*). Această stare de fapt este descrisă cel mai bine de Platon. În *Republica* filosoful argumentează asupra distincției clare dintre Idee, lucru și lucru imitat.

b) *Nimicul* se regăsește fixat mitic în haosul original, iar în filosofie în structura aporetică non existență – existență, care este absurdă logic. Fără a insista, aducem în discuție trilema lui Gorgias, adică acel reflex epistemologic sofistic în fața nimicului, a imposibilității de a dovedi că există, că poate fi cunoscut și că se pot comunica inteligibil cele ce se știu despre aceasta².

¹ Constantin Noica, *Op. cit.*, p. 254;

² Gorgias, „*Despre nonexistent și despre existent*”, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 461-465;

În limba latină, dacă avem în vedere modul propriu de utilizare a cuvintelor și expresiilor constatăm că:

c) Termenului *creatio* nu i se pot atribui înțelesurile actuale, deoarece nu trimite nici la zei și activitatea lor și nici la vreun creator precum poetul. El are o aplicabilitate întru totul profană și anostă, însemnând *nașterea* sau *alegerea* unui magistrat ori tutore (*creationis magistratum; creationis tutoris*).

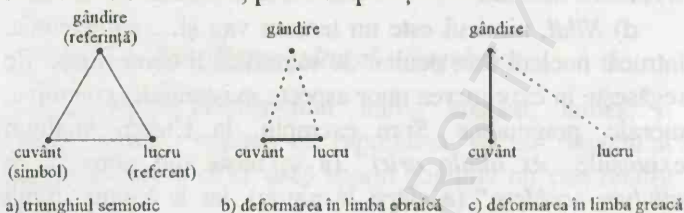
d) *Nihil*, nimicul este un termen vag și... cameleonic, întrucât nucleul este ocultat de semnificații contextuale. Se regăsește în exprimarea unor aspecte existențiale, cognitive, morale, pragmatice. Spre exemplu, la Cicero întâlnim expresiile „*ex nihilo oriri*” (a se naște din nimic), „*in nihilum occidere*” (a sfârși în nimic), iar la Pliniu „*nihili facere*” (a nu prețui deloc), „*nihili est suum qui officium facere immemor*” (e un om de nimic cel care uită să-și facă datoria). *Nihil* poate fi însă cuantificat diferit când intră în combinație cu negația *non*. Astfel avem: 1) *non nihil* (ceva), redă un aspect relativ, parțial, încât expresia „*non nihil temporis*” se referă la un oarecare timp; 2) *nihil non* (totul) redă integralitatea, așa că expresia „*nihil non ad rationem dirigebat*” se referă la modul în care totul era condus după un calcul.

Indiferent cât am căuta în operele clasicilor latini nu găsim expresia mistică *creatio ex nihilo*.

Referitor la limba ebraică vreau să semnalez o analiză a lui Andrei Cornea, în care se distinge între spiritul acestei limbi și spiritul limbii grecești, limbă prin care ne-a parvenit Sfânta Scriptură (Septuaginta). Este vorba de aplicarea „triumghiului semiotic” al lui Richards și Odgen la studiul celor două limbi.

În ebraică vocabula *dabar* însemna atât „cuvânt”, „rostire”, cât și „lucru”, astfel că expresia vetero-testamentară „*aharey haddebarim ha ele*”, se poate traduce, indiferent, prin «după aceste spuse», dar și prin «după

aceste fapte» sau «după aceste lucruri»; iar dacă *dabar* este însoțit de negație, el nu va însemna «nici o vorbă», ci pur și simplu «nimic». În schimb, fenomenul reificării cuvântului nu se regăsește în limba greacă, deoarece în acest mediu lingvistic cuvântul este solidar cu gândul, fiind rupt de lucru, de obiect. Deosebit de sugestiv, Andrei Cornea arată modurile diferite în care este deformat “triunghiul semiotic”. Schematic, prin comparație avem¹



e) rezultă că în limba ebraică *nimicul* este echivalentul tăcerii absolute, starea de fapt a ființei-în-sine sau starea de fapt a gândurilor ascunse ale lui Yahveh cel nevăzut și incognoscibil. *Creatio* este identică rostirii divine, logos-ului care face perceptibil și inteligibil cuvântul-lucru, adică expresia: „Să fie lumină!” o putem auzi și citi, înțelegând-o în corespondență adecvată fie cu definiția luminii mistice, fie cu definiția luminii naturale.

6.4.2.2.2. Despre „nimic” ca lume posibilă

Creatio ex nihilo pare să fie o structură antinomică. De altfel, această „părere” este întărită de practica teologilor creștini ortodocși în delimitarea de raționalismul antic. Îndeosebi – afirmă John Meyendorff – „cele mai evidente și mai pozitive adevăruri ale trăirii creștine au fost exprimate astfel în antinomii, adică în propoziții care, în logica

¹ Andrei Cornea, *Scriere și oralitate în cultura antică*, Editura Cartea Românească, București, 1988, p. 74-79;

formală, se exclud reciproc, fără a fi iraționale”. Cultivarea antinomiilor „reflectă o înțelegere personalistă și dinamică a lui Dumnezeu”¹, adică în opoziție cu lumea ideilor a lui Platon, cu raționalismul filosofiei grecești în general. Astfel, dacă separăm din formulă cuvântul „*creatio*,” constatăm că față de lucrurile individuale la care se referă, adică rostirea propozițiilor și conținutul lor, semantica acestui termen implică două aspecte: *forma generală* a lucrurilor și *posibilitatea* lor. În schimb, termenului „*nimic*” pare să nu-i corespundă ceva anume în realitate. Dar dacă prin realitate înțelegem contextul lumii actuale, în care noi gândim o existență efectivă, respectiv *ceva* în opoziție cu ceea ce este posibil, atunci „*nimicul*” (*nihil*) nu poate fi sinonim cu non existența, ci desemnează mai degrabă o existență posibilă sau o existență formală, ideală. Evident, cu aceste considerații nu afirm substanțializarea „*nimicului*” sau existența unei materii misterioase din care Dumnezeu a făcut lumea.

Când spun că „*nimicul*” are ca și caracteristică posibilul, am în vedere că noțiunea aceasta exprimă o anumită stare a lui Dumnezeu însuși ca subiect al creației și ca Ființă unică. Această stare nu putea fi însă descriabilă la începuturile creștinismului, ci doar sugerată prin termeni metaforici ca de pildă „*întuneric supraluminos*”, adică prin antinomii, cum procedează Sfântul Dionisie Areopagitul. Dumnezeu este indeterminatul absolut. Sfântul Dionisie chiar spune textual, vorbind de Dumnezeu, că „nu e nici unul, nici unitate, nici dumnezeire, nici bunătate, nici Duh, cum îl cunoaștem noi”. Or, această stare nu este nici perceptibilă empiric și nici inteligibilă prin categorii filosofice. Nu poate fi determinată starea

¹ John Meyendorff, *Teologia bizantină*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 300;

dumnezeirii-în-sine, deoarece „nu este nici un cuvânt pentru ea, nici nume, nici cunoștință”¹. Trebuie să ne mulțumim să repetăm presupuziția absolută că Dumnezeu există, El fiind „*Cel ce este*”. Așa se explică negațiile Sfântului Dionisie față de orice predicăție referitoare la Dumnezeu, reducându-L la *nimicul mistic* prin metoda apofatică.

Revenind la o perspectivă analitică asupra lui *nihil*, repet ceea ce se știe, și anume, că nu este contradictoriu ca orice noțiune (ex. *lumina*) ca formă unică să fie concepută independent de cuvânt (ex. cuvântul „*lumină*” ca formă sonoră în limba română diferă de formele aferente altor limbi: *lux*, în latină; *lumière*, în franceză; *light*, în engleză etc.). Rostirea imperativului divin, de pildă *Să fie lumină!* este însăși constituirea unității dintre noțiune și cuvânt, iar astfel cuvintele „*lumină*”, „*lux*”, „*light*” etc. se referă la lucrul *lumină* (*lumina mistică* sau *lumina naturală*) prin intermediul eternei noțiuni LUMINA.

Considerațiile de mai sus confirmă natura limbii ebraice, respectiv rostirea propoziției *Să fie lumină!* anulează ruptura dintre gândul ascuns al lui Yahweh, adică ideea de *lumină* și cuvântul-lucru „*lumină*”. Că limba este o bună mediere a omului cu Dumnezeu o confirmă funcția rugăciunii, evident într-un sistem de credință acceptat. Problema care provoacă acum este aceea a posibilității de a descrie calitatea relației (*ex*), adică *nihilo – creatio* și implicit de a pune într-o perspectivă logică modernă intuițiile geniale ale Sfântul Dionisie Areopagitul.

Dacă în spiritul Areopagitului negăm lumea creată și proprietățile atribuite lui Dumnezeu, nu negăm existența Lui, ci doar determinațiile acumulate în scrierile biblice și de tradiție, adică atributele prin care el este inteligibil (de la imaginea naturalist-naivă a bătrânului cu barbă albă care

¹ Sfântul Dionisie Areopagitul, „*Teologia mistică*”, în *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996, p. 250;

coboară prin sate, la teofanii sau interpretările marilor teologi și mistici). Dar în această situație, așa cum demonstra Kant, concluzia este una singură, respectiv dacă „gândim existența numai prin categoria pură, nu este de mirare că nu putem indica nici un criteriu pentru a o distinge de simpla posibilitate”¹. Dar cu ideea de posibil, filosofii și logicienii contemporani au dezvăluit o lume ce poate fi gândită necontradictoriu și ca atare antinomiile nu mai sunt necesare. Astfel, conceptul-metaforă de „lume posibilă”, avansat de Leibniz, a devenit un instrument tehnic în rezolvarea problemei validității în logica modală, mai exact servind la construcția unor variante la lumea actuală, care nu sunt logic imposibile.

În cazul analizat avem:

a) lumea reală, care întrucât există, adică este actuală, evident este și posibilă (w_1 = lumea actuală);

b) lumea gândurilor lui Dumnezeu (w_0 = lumea originară a zilelor creației);

c) relația de accesibilitate (R) dintr-o lume în alta este dată de limbaj, respectiv propozițiile creației, iar din perspectiva omului creștin propozițiile sistemului de credință.

Simbolic, relația celor două lumi o redăm astfel: $w_0 R w_1$.

Înseamnă că o propoziție adevărată în w_0 este posibilă în w_1 .

Pentru a face intuitivă relația adevăr actual – adevăr posibil, relație constitutiv- ontologică pentru w_0 și w_1 , sunt necesare câteva precizări:

(1) În w_0 ideea de lumină este un obiect al rațiunii supreme divine, iar gândirea lui Dumnezeu este eternul domeniu ideal de existență.

¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 480;

În w_0 noțiunea de *lumină* este „închisă” tautologic în propria definiție. Această stare presupune:

(i) Din simplele legi logice $A=A$ sau $A \rightarrow A$ rezultă că propozițiile ce exprimă identitatea luminii în domeniul ideal de existență au numai și numai valoarea de adevăr.

(ii) Din atotputernicia lui Dumnezeu reiese că oricare idee este realizabilă, iar posibilitatea realizabilității ideilor implică întotdeauna o expresie sau o propoziție adevărată.

(iii) Falsul, ca valoare de adevăr a unei propoziții, este condiționat de irealizabilitate. Or, această proprietate este inexistentă, fiind contrară supoziției atotputerniciei lui Dumnezeu.

(iv) Concluzia este limpede, și anume realizabilitatea ca stare de fapt a ideilor lui Dumnezeu este echivalenta posibilității nelimitate sau a „nimicului mistic”, care, repet, nu este echivalentul ontologic al „neantului” sau al non-existenței.

(2) În w_1 lumina ca noțiune este percepută prin vocabula „lumină” și în corespondență cu fenomenul lumină (*lumina mistică sau lumina naturală*) ca referent. Noțiunea de lumina intră în structura unor propoziții a căror valoare de adevăr este fie adevărul, fie falsul.

Starea în w_1 presupune:

(i) Valoarea de adevăr a propozițiilor în w_1 nu mai este de la sine înțeleasă ca fiind adevărul pe baza autoreferențialității tautologice ca în w_0 .

(ii) În w_1 este absolut necesară referința principiilor logicii, și anume: a) *principiul identității*, respectiv o propoziție are o singură valoare de adevăr și numai una, valoare care poate fi numai adevărul sau numai falsul; b) *principiul non-contradicției*, adică dintr-o propoziție p și negația ei $\sim p$ numai una este adevărată (sau p sau $\sim p$); c) *principiul terțului exclus*, care afirmă ca este adevărată sau falsă propoziția p sau negația ei $\sim p$, a treia posibilitate fiind exclusă.

Precizările enunțate în (1) și (2) impun o revenire. Astfel, deși este dată condiția relației de accesibilitate, adică o propoziție adevărată în w_0 este posibilă în w_1 , această condiție nu implică identitatea dintre w_0 și w_1 . Ca stări, w_0 și w_1 se petrec în contexte diferite. Important în cazul studiului de față este distincția dintre eternitatea lumii w_0 și caracterul temporal, finit al lumii w_1 .

Cum spunea Augustin, *lumea n-a fost creată în timp, ci împreună cu timpul*. Întrucât are istorie, w_1 poate fi înțeleasă și ca o mulțime a stărilor care se realizează pentru oricare element constitutiv. În acest sens, se poate vorbi în mod legitim de o succesiune de stări diferite ale unuia și aceluiași denotat. *Lumea* este referință pentru stări care se realizează în mod diferit. Astfel, judecăților:

(1) *Lumea este creația lui Dumnezeu.*

(2) *Lumea este necreată.*

Le corespund stările de fapt:

(1a) *Starea lumii de a fi conținutul propozițiilor rostite de Dumnezeu.*

(2a) *Starea lumii de a fi materie necreată.*

Ambele stări (1a) și (2a) sunt descrieri de stare ale lumii actuale w_1 . Starea (1a) poate fi numită *lumea lui homo religiosus* și o notăm cu w_h , iar starea (2a) poate fi *lumea profană, simbolic*, w_p . La rândul ei w_p conține nenumărate stări, care sunt determinate contextual: *lumile metafizice*, *lumile imaginare*, *lumea pozitivă* etc. Dacă la notațiile simbolice de mai sus adăugăm:

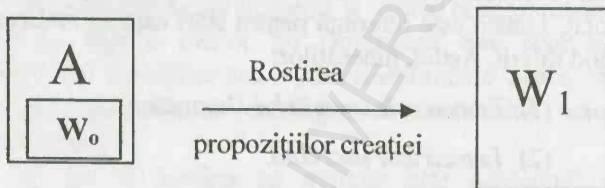
A = atotputernicia lui Dumnezeu (posibilitatea nelimitată și, deci, nedeterminată de generare a ideilor sau de realizabilitate propozițională a ideilor).

Cx = competența limbii X (posibilitatea dată într-o limbă oarecare, greacă, ebraică, română etc. de a compune propoziții).

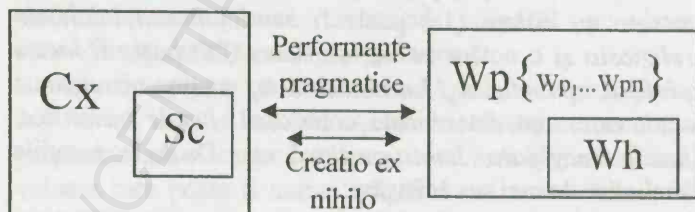
Sc = sistemul de credință (sistemul credinței creștine presupune o lume ca imagine creștină, asumată prin dogmă).

atunci putem construi două scheme, care descriu:

(1) Creația lumii asumată de creștini prin conceptul *creatio ex nihilo*



(2) Interpretarea creștină a lumii create ca o *creatio ex nihilo*, în raport cu interpretările din perspectiva profanului.



Cum se exprimă Alvin Plantinga, o „lume posibilă este, deci, o stare de lucruri posibilă, o asemenea stare care este posibilă în sensul logic extins”. Dar pentru ca o stare de lucruri să constituie o lume posibilă se cere ca ea să fie completă. Prin definiție, „o stare de lucruri *S* este *completă* sau *maximală* dacă pentru orice stare de lucruri *S'*, *S* o include pe *S* sau *S* o exclude pe *S'*”. De aici rezultă că w_1 (lumea actuală) atestă „că se produce *cel puțin* o lume posibilă” și, de asemenea, că „se produce cel mult una”¹.

Creatio ex nihilo este însăși posibilitatea relației de accesibilitate $w_0 R w_1$, adică însăși relațiile ce se constituie ca: a) propoziții ale creației (ex: “Să fie lumină!”) și b) propoziții ale sistemului credinței creștine (ex: “Lumea este creația lui Dumnezeu”).

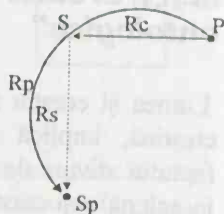
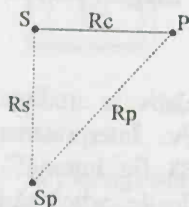
6.4.3. *Creatio ex nihilo* și ideea „diferenței ontologice”

Lumea și creația sa prin verbul divin, relativ la credința creștină, implică un demers interpretativ. Interpretarea faptului divin, de pildă a propoziției „Să fie lumină!”, înseamnă să-i acordăm o anumită semnificație, adică să-i dezvăluim propoziției un anumit conținut. Dar în cazul special al propozițiilor *Facerii* constatăm că ele sunt în sine o *stare de fapt*. Aceste propoziții sunt *nereferențiale*, întrucât subiectul sau Dumnezeu stă pentru sine, ceea ce nu înseamnă că sunt propoziții închise. Propozițiile *Facerii* ca stare de subiect desemnează:

- a) *gândirea lui Dumnezeu* ca o formă de existență care se petrece sau nu se petrece;
- b) *obiectul gândirii sau obiectul credinței*, pentru creștini, despre care spunem ceva în consens cu un sistem de propoziții justificate ca axiome.

¹ Alvin Plantinga, *Op. cit.*, p. 115-116;

Așadar, oricare propoziție a Creației este forma divină a lumii, adică *Dumnezeu este în subiectul-propoziție, iar noi, oamenii, nu putem decât să fim exteriori acestor propoziții, întrucât ne exprimăm prin credință despre subiectul-propoziție*. Rezultă că într-o judecată pe care o enunț referitor la o propoziție a Facerii, subiectul logico-gramatical este un semn al subiectului real, exterior propoziției mele, adică subiectul-propoziție sau Dumnezeu. O lămurire a acestei situații ne-o oferă, prin analogie, Călin Candiescu. Referindu-se la mecanismul de predicăție și relațiile pe care le implică, el construiește un „triunghi predicățional”. Din această schemă reiese că „predicația nu este o relație directă între P și Sp, ci una *indirectă, mediată de S*”¹



Legendă:

S = subiectul logico-gramatical

Sp = subiectul de predicăție (Subiectul real)

Rp = relația de predicăție

Rc = relația copulativă (internă contextului propozițional)

Rs = relația de *suppositio*.

¹ Călin Candiescu, „O interpretare logico-semantică a predicăției, descripțiilor și numelor proprii”, în Probleme de logică, vol. IX, Editura Academiei, 1986, p. 27;

Predicația sau ceea ce enunț eu, justificat de credința creștină și în baza principiilor logicii vizează indirect ceva extrapropozițional, enunțului meu și anume propozițiile enunțate de însuși Dumnezeu, adică starea lui Dumnezeu de a fi în subiect, de a fi însuși Cuvântul sau „*Dumnezeu era Cuvântul*” – cum se exprimă evanghelistul Ioan. Reiese că Dumnezeu este supoziția subiectului logic, adică subiectul real. Fără supoziția de existență a subiectului real, propozițiile sunt fără sens.

Propozițiile sistemului de credință, deși interpretări la un subiect real, extrapropozițional, se constituie într-o lume de sine stătătoare, pe care am numit-o în paragraful 6.4.2.2.2, *lumea lui homo religiosus* (w_h), adică o lume aflată în relație de accesibilitate cu w_0 . Chiar dacă am în vedere acum exclusiv w_h , conștientizez că substratul ei este w_0 , aspect ce reiese și din schema „triumghiului predicțional”.

Revenind acum asupra ideii subiectului-în-sine, subliniem că dacă propozițiile Creației sunt nereferențiale, atunci înseamnă că sunt nedeterminate, adică sunt „nimic” în raport cu modalitatea proprie omului de a-și constitui un discurs ontologic înțeles ca predicatie sau atribuire respectiv o vorbire a ceva despre ceva sau w_1 cu varianta w_h . Determinațiile sunt esențiale în judecată sau propoziție. Or, de aici rezultă ideea „diferenței ontologice”. Dar ideea „diferenței ontologice” are și o legitimitate imanentă lumii umane, și anume prin conceptul de creație. Creația nu este doar locul logic, rezultat din intersecția existenței și ființei, ci și o modalitate sui generis de relație ca „diferență ontologică” a omului cu Dumnezeu – cum lasă să se înțeleagă Nikolai Berdiaev. „Lumea a fost făcută nu numai creaturală – spune el – ci și creatoare. În caracterul creatural

se pecetluiește chipul și asemănarea Creatorului, ceea ce înseamnă că există creatori și între creaturi”¹.

Evident, imaginea unei lumi create și deschisă creației este opusă celei descrise în metafizica vechilor greci. Când Parmenides spune că „e totuna a gândi și a fi”², el acreditează ideea „identității ontologice”, legitimând o ontologie a construcțiilor pe relația logică de identitate ($A = B$). Paradoxal, la începuturile filosofiei grecești, Anaximandros a fixat *àpeiron*-ul, un concept negativ, ca principiu fundamental în ontologie, ocultat ulterior de formula lui Parmenides. Decantat din limbajul poetic, în limbajul filosofiei *àpeiron*-ul va semnifica – spune Gh. Vlăduțescu – „ceea ce este indeterminant în sine și prin sine”. Rafinarea conceptuală asigură „condiție substanțială”, adică „in-determinarea câștigă pentru sine regimul de subiect (*hypo-keimenon*) în sens gramatical, și prin analogie, și în cel ontologic”. Prin Anaximandros viziunea fizicalistă a milesienilor se deschide spre metafizică. Această trecere nu se produce însă „direct de la *apa ca principiu la principiul ca principiu*, ci prin mijlocirea *àpeiron*-ului ca principiu”³. Se pare așadar că *àpeiron*-ul este ceva între factual și logic, ceva fundamentat pe credința în infinit ca principiu immanent al lucrurilor. Ideea este subliniată de Aristotel în *Fizica*, context în care citează unul dintre puținele fragmente autentice păstrate de la Anaximandros, respectiv „*àpeiron*-ul este divinul. El este nemuritor și

¹ Nikolai Berdiaev, *Sensul creației*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 129;

² Parmenides, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol I, partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 232;

³ Gheorghe Vlăduțescu, *Deschideri către o posibilă ontologie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 50;

nepieritor”¹. Și Augustin în *De Civitate Dei* (VIII, 2) se referă la filosoful grec, descriindu-i concepția potrivit căreia oricare lucru este generat din propriile sale principii, principii care au un caracter infinit.

La prima vedere, ambiguitatea legată de indeterminarea conceptuală a noțiunilor *àpeiron* și *nihil* par să indice o echivalență. Dar este suficient să aducem în discuție substanțializarea *àperion*-ului, pentru a-l distinge de *nihil* ca stare mistică indeterminată corelată creației ca și conținut al propozițiilor *Facerii*.

O religie a Cărții – ca să preiau expresia lui Mircea Eliade – în care substanța Creației este Cuvântul instituisese o lume în care creația a devenit temeiul ontologic. Înțelegerea lumii (w_1) are un sens – „sensul creației” ne asigură Berdiaev – întrucât nu este un act de adecvare în baza principiului corespondenței, ci o reconstrucție.

Conferirea unui sens lumii prin creația secundă a omului înseamnă și o resemnificare a ceea ce este dat, astfel că noua semnificație devine *referentul sau noul obiect cultural* (cultura o definim aici ca realitate socio-umană structurată în diverse niveluri: religios, metafizic, științific etc.). „Diferența ontologică”, instituită arhetipal prin relația $w_0 R w_1$, este promovată și în stările lumii actuale w_1 . Ideea este susținută și de Whitehead, care afirmă că *creativitatea* este temeiul existenței, în sensul să existența se transformă și se autoorganizează la fiecare nivel constitutiv printr-o promovare creativă („creative advance”)². În contextul lumii actuale „diferența” este însă – cum reiese din analiza lui Alexandru Boboc – „semantică și apoi ontologică, așa cum corectitudinea de sens precede și condiționează pe cea

¹ * * * *Filosofia greacă până la Platon*, vol I, partea 1, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 175;

² Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, The Free Press, New York, 1969, p. 25;

logic-formală, prin care se intră în ceea ce Kant numea «țara adevărului» și, mai departe, în inteligibilitate (modalitate a ființei ca ființă, dincolo de ființa ca fiind)¹.

Lumea este și opera omului, nu este doar ceva dat. Cercul hermeneutic asigură condiția tehnică, obiectivă a valorificării conceptului lui Augustin de timp, mai exact a *prezentului din cele trecute și a prezentului din cele prezente*. Eu mă întâlnesc cu mine însumi printr-un ocol prin istoria lumii, iar mediatorul acestei mirabile întâlniri poate fi cineva care cândva purta numele Socrate. Este posibil ca Socrate să fie și contemporanul meu și ca în orice dialog socratic se pornește de la *starea de nimic*, de la axioma *Eu știu că nu știu nimic* și se ajunge la o *stare de adevăr* ca stare necreată a lumii. Este starea de adevăr ca o conexiune a cunoașterii și credinței.

¹ Alexandru Boboc, *Hermeneutică și ontologie*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1999, p. 62.

BIBLIOGRAFIE

1. Andrei, Petre, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Editura Polirom, Iași, 1997;
2. Anselm de Canterbury, *Proslogion*, sau *Discurs despre existența lui Dumnezeu*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996;
3. Areopagitul, Sf. Dionisie, „*Teologia mistică*”, în *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1999;
4. Aristotel, *Metafizica*, Editura Academiei, București, 1965;
5. Augustin, Fericitul, *Mărturisiri*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1985;
6. Beaufret, Jean, *Lecții de filosofie, De la Platon la Heidegger*, vol.II, Editura Amarcord, Timișoara, 1999;
7. Berdiaev, Nikolai, *Sensul creației*, Editura Humanitas, București, 1992;
8. Berdiaev, Nikolai, *Împărăția spiritului și împărăția cezarului*, Editura Amarcord, Timișoara, 1994;
9. Berdiaev, Nikolai *Adevăr și revelație*, Editura de Vest, Timișoara, 1993;
10. Berdiaev, Nikolai, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, Editura Paideia, București, 1996;
11. Bertram, Ernst, *Nietzsche. Încercare de mitologie*, Editura Humanitas, București, 1998;
12. Biriș, Ioan, *Totalitate, sistem, holon*, Editura Mirton, Timișoara, 1992;
13. Bîrzescu, Ilona, *Doctrinofobia. Incursiuni în istoria filosofiei contemporane*, Editura Delabistra, Caransebeș, 1997;
14. Bîrzescu, Ilona, *Aventurile filosofiei contemporane*, Editura Delabistra, 1998;
15. Blaga, Lucian, „Despre conștiința filosofică”, în *Trilogia cunoașterii*, Opere, vol.8, Editura Minerva, 1983;
16. Boboc, Alexandru, *Hermeneutică și ontologie*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1999;
17. Boboc, Alexandru, *Filosofia contemporană*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1995;
18. Botez, D., „*Realism și relativism: problematică actuală. Bibliografie principală (1925-1992)*”, în *Realism și relativism*

- în filosofia științei contemporane, Editura DAR, București, 1993;
19. Botezatu, Petre, *Constituirea logicității*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983;
 20. Botezatu, Petre, *Semiotică și negație*, Editura Junimea, Iași, 1973;
 21. Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*, Tome II, *La philosophie moderne*, Librairie Felix Alcan, Paris, 1930;
 22. Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*, tome II/3, *Le XIX e siècle. Periode des systemes*, Librairie Felix Alcan, Paris, 1932;
 23. Candiescu, Călin, "O interpretare logico-semantică a predicăției, descripțiilor și numelor proprii" în *Probleme de logică*, vol. IX, Editura Academiei, 1986;
 24. Carnap, Rudolf, „Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului”, în *Filosofie contemporană*, Editura Garamond, f.a.
 25. Codoban, Aurel, *Sacrul și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Editura Polirom, Iași, 1998;
 26. Colțescu, Viorel, *O introducere în filosofia critică*, Editura de Vest, Timișoara, 1999;
 27. Constantinescu, Mihaela, *Forme în mișcare. Postmodernismul*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999;
 28. Claret, Jacques, *Ideea și forma*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982;
 29. Cornea, Andrei, *Scriere și oralitate în cultura antică*, Editura Cartea Românească, București, 1988;
 30. David (Armeanul), *Introducere în filosofie*, Editura Academiei, București, 1977;
 31. Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Editura ALL, București, 1999;
 32. Deleuze, Gilles *Les conditions de la question: qu'est-ce que la philosophie?* INTERNET [http: www philagora net / deleuze htm](http://www.philagora.net/deleuze.htm);
 33. Deleuze, Gilles; Guattari, Felix, *Ce este filosofia?*, Editura Pandora M, Târgoviște, 1998;
 34. Descartes, *Texte filosofice*, Editura de stat pentru literatură științifică, București, 1952;
 35. Desir, Harlem, „*L' identite francaise*”, Espace 89, Editions Tierce, 1985;

36. Devitt M; Sterelny, K, *Limbaj și realitate*. O introducere în filosofia limbajului, Editura Polirom, Iași, 2000;
37. Dumitrescu-Codreanu, Lucia, *La moartea lui Zarathustra nu plânge nimeni*, Editura Univers, București, 1981;
38. Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol.I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981;
39. Enescu, Gheorghe, *Dicționar de logică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1995;
40. * * * *Filosofia greacă până la Platon*, vol I, partea 1, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979;
41. Flonta, Mircea „*Ideea kantiană a luminării*”, în *Filosofia practică a lui Kant* (coord Mircea Flonta; Hans – Klaus Keul), Editura polirom, Iași, 2000;
42. Florian, Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol.I, Editura Eminescu, București, 1983;
43. Frege, Gotlob *Scrieri logico-filosofice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977;
44. Gorgias, „*Despre nonexistent și despre existent*”, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol II, partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984;
45. Grenier, Hubert, *Marile doctrine morale*, Editura Humanitas, București, 1995;
46. Hegel, G.W.F., *Știința logicii*, Editura Academiei, București, 1966;
47. Hegel, G.W.F., *Enciclopedia științelor filosofice – Logica*, Editura Academiei, București, 1962;
48. Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei, București, 1965;
49. Hegel, G.W.F., *Istoria filosofiei*, vol.I, Editura Academiei, București, 1963
50. Hegel, G.W.F., *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. al II-lea, Editura Academiei, București, 1964;
51. Heidegger, Martin, *Originea operei de artă*, Editura Univers, București, 1982;
52. Hersch, Jeanne, *Mirarea filosofică*, Istoria filosofiei europene, Editura Humanitas, București, 1994;
53. Hilpinen, Risto, *Belief Systems, Knowledge and reasoning*, Prelegeri susținute la First Summer School for Theory of Knowledge, Warszawo-Madralin 1997;

54. *** Istoria filosofiei, vol.III – *Triumful rațiunii*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000;
55. Ivanciu, Ioan C., *Ființă și valoare în gândirea filosofică a lui Louis Lavelle*, Editura Academiei, București, 1979;
56. Jaspers, Karl, *Condiții și posibilități ale unui nou umanism*, în Texte filosofice, Editura Politică, București, 1986;
57. Jaspers, Karl, *Conceptul de credință filosofică*, în Texte filosofice, Editura Politică, București, 1986;
58. Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969;
59. Kant, Immanuel, *Întemeierea metafizicii moravurilor, Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București, 1972;
60. Kant, Immanuel, *Prolegomene*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987;
61. Kierkegaard, Soren, *Fărâme filosofice*, Editura Amarcord, Timișoara, 1999;
62. Kierkegaard, Soren, *Conceptul de anxietate*, Editura Amarcord, Timișoara, 1998;
63. Kierkegaard, Soren, *Legitimitatea estetică a căsătoriei*, Editura Mașina de scris, București, 1998;
64. Kierkegaard, Soren, *Frică și cutremur*, Editura Humanitas, București, 2002;
65. Klaus, Georg, *Logica modernă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1977;
66. Kneale W; Kneale M, *Dezvoltarea logicii*, vol.I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1974;
67. Kolakowski, Leszek, *Religia*, Editura Humanitas, București, 1993;
68. Lavelle, Louis, *De l'etre*, Editions Montaigne, Paris, 1947;
69. Lavelle, Louis, *Introduction a l'ontologie*, P.U.F., Paris, 1951;
70. Lavelle, Louis, *Traite des valeurs*, vol.I, P.U.F., Paris, 1951;
71. Lavelle, Louis *Traite des valeurs*, vol.II, P.U.F., Paris, 1955;
72. Leibniz, G. W., *Eseuri de teodicee*, Editura Polirom, Iași, 1997;
73. Liebmann, Otto, „*Doctrina principală și principala eroare a lui Kant*”, în *Filosofia neokantiană în texte*, Editura Științifică, București, 1993;
74. Liiceanu, Gabriel, *Încercare în politropia omului și a culturii*, Editura Cartea Românească, București, 1981;

75. Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București;
76. Lucaci, Florea, *Creație și ființare. Un temei în ontologia umanului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002;
77. Marcel, Gabriel, *Jurnal metafizic*, Editura Amarcord, Timișoara, 1995;
78. Marcel, Gabriel, *Dialoguri cu Pierre Boutang*, Editura Anastasia, București, 1996;
79. Meyendorff, John, *Teologia bizantină*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996;
80. Miroiu, Adrian, *Argumentul ontologic*, Editura ALL, București, 2001;
81. Muller, Ph., *Les chances actuelles de la philosophie*, Neuchatel, 1986;
82. Nietzsche, Friedrich *Așa grăit-a Zarathustra*, Editura Humanitas, București, 2000;
83. Nietzsche, Friedrich, *Dincolo de Bine și de Rău*, Editura Teora, 1998;
84. Nietzsche, Friedrich, *Antichristul*, Editura ETA, Cluj-Napoca, 1991
85. Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994;
86. Nietzsche, Friedrich , *Amurgul idolilor*, Editura ETA, Cluj-Napoca, 1993;
87. Noica, Constantin, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981;
88. Noica, Constantin, „*Kant și metafizica, după interpretarea lui Heidegger*”, în *Immanuel Kant, 200 de ani de la apariția Criticii rațiunii pure*, Editura Academiei, 1982;
89. Noica, Constantin, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Editura Univers, București, 1978;
90. Noica, Constantin, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, Editura Cartea Românească, București, 1980;
91. Noica, Constantin, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, București, 1987;
92. Parmenides, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol I, partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979;
93. Petrovici, Ion, *Kant. Viața și opera*, Eurosong Book, 1998;

94. Pârvu, Ilie, *Arhitectura existenței*, Editura Humanitas, București, 1990;
95. Plantinga, Alvin, *Natura necesității*, Editura Trei, București, 1998;
96. Rădulescu-Motru, Constantin, *Personalismul energetic și alte scrieri*, Editura Eminescu, București, 1984;
97. Rădulescu-Motru, Constantin, *Nietzsche, viața și filosofia*, Editura Ardealul, 1999;
98. Ricoeur, Paul *Istorie și adevăr*, Editura Anastasia, București, 1996;
99. Roșca, D. D. , *Însemnări despre Hegel*, Editura Științifică, București, 1967;
100. Russell, Bertrand, *Problemele filosofiei*, Editura ALL, București, 1998;
101. Singer, Peter, *Hegel*, Editura Humanitas, București, 1996;
102. Socrate, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol.II, parteal , Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984;
103. Shand, John *Introducere în filosofia occidentală*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998;
104. Stăniloae, Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987;
105. Stoichiță, Radu, *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, Editura Științifică, București, 1972;
106. Tatarkiewicz, Wladyslaw, *Istoria celor șase noțiuni*, Editura Meridiane, București, 1981;
107. Vialatoux, Joseph, *La morale de Kant*, P.U.F., Paris, 1968;
108. Vieru, Sorin, „*Semantica lumilor posibile și logica modală*”, în *Direcții în logica contemporană*, Editura Științifică, București, 1974;
109. Vlăduțescu, Gheorghe, *Deschideri către o posibilă ontologie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987;
110. Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, The Free Press, New York, 1969;
111. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Editura Humanitas, București, 1990.

INDICI DE NUME

A

Anaxagoras: 84
 Anaximandros: 216
 Andrei, Petre: 79, 104
 Anselm de Canterbury:
 41,45,
 46, 47, 50, 51, 53, 67, 98,
 99,189
 Areopagitul, Sf. Dionisie:
 18, 19, 20, 87, 207,
 208
 Aristotel: 11, 17, 26, 27,
 28, 37, 45, 46, 47, 48,
 86, 128, 174, 175,
 176, 216
 Augustin: 14, 19, 67, 149,
 150, 151, 152, 153,
 154, 211, 217, 218

B

Beaufret, Jean: 40, 67, 74,
 75, 78, 79
 Berdiaev, Nikolai: 149,
 159, 160, 161, 165 –
 173, 216, 217
 Bergson, Henri: 56, 57
 Berkeley, George: 154
 Bertram, Ernst: 137
 Biriș, Ioan: 90, 91
 Bîrzescu, Ilona: 120,163,
 164
 Blaga, Lucian: 12
 Blondel, Maurice: 148
 Boboc, Alexandru: 26, 27,
 148, 159, 162, 217,
 218

Boethius, Anicius Manlius
 Severinus: 87
 Botez, D: 202
 Botezatu, Petre: 79, 90
 Boutang, Pierre: 165
 Bréhier, Émil: 64, 79
 Buber, Martin.: 162

C

Candiescu, Călin: 214
 Carnap, Rudolf: 11, 93,
 174 – 183, 186, 187,
 190
 Chestov, Leon: 159
 Cicero, Marcus Tullius:
 150, 205
 Claret, Jaques: 183, 184
 Codoban, Aurel: 105
 Codreanu, Lucia
 Dumitrescu: 140
 Colțescu, Viorel: 36, 39,
 69
 Comte, Auguste: 118
 Constantinescu, Mihaela:
 16
 Cornea, Andrei: 205, 206

D

Damaschin, Sf. Ioan: 193
 Dante, Alighieri: 141
 David, (Armeanul): 9
 Deleuze, Gilles: 15, 117,
 133, 138
 Descartes, René: 12, 23,
 41, 45, 53, 54, 55, 56,
 67, 98, 154, 156, 163

Desire, Harlem: 16
Devitt, Michael: 182, 186
Diogene, Cinicul: 176, 181

E

Ebner, Ferdinand: 162
Eliade, Mircea: 107, 217
Enescu, Gheorghe: 92, 184

F

Fichte, Johann Gotlieb: 17
Ficino, Marsilio: 170
Flonta, Mircea: 75, 76
Florian, Mircea: 20, 152,
153, 167
Frege, Gottlob: 35, 184,
185, 189

G

Gorgias: 11, 50, 60, 204
Grenier, Hubert: 125
Guattari, Felix: 117

H

Hartman, Nicolai: 178
Hegel, G. W. F.: 11, 14,
15, 17, 18, 19, 22, 17
– 113, 118, 119, 120,
137
Heidegger, Martin: 14, 88,
89, 129, 130, 148,
178, 179, 180, 181,
182
Hersch, Jeanne: 15, 22,
116, 132
Heisenberg, Werner: 36
Hilbert, David: 164
Hilpinen, Risto: 201

Hume, David: 22
Husserl, Edmund: 11, 12,
148

I

Ivanciu, Ioan C.: 155

J

Jaspers, Karl: 159, 160
Jolivet, R.: 155

K

Kant, Immanuel: 9, 11, 12,
14, 16, 17, 19, 20, 22
– 76, 77, 84, 85, 91,
92, 97, 98, 100, 101,
102, 103, 137, 141,
175, 177, 191, 202,
209, 218
Kierkegaard, Sören: 114 –
127
Klaus, Georg: 34, 35
Kolakowski, Leszek: 48,
142
Kneale, W; Kneale, M.:
128

L

Lavelle, Louis: 149, 150,
154 – 158
Leibniz, G. W.: 22, 28,
183, 186, 209
Le Roy, Eduard: 148
Liebmann, Otto: 23
Liiceanu, Gabriel: 115,
116, 126
Lossky, Vladimir: 196
Lucaci, Florea: 187

Lullus, Raymondus: 85

M

Malraux, André: 20, 201
Marcel, Gabriel: 149, 159,
161 – 165, 169
Meinong, Alexius: 188,
191
Meyendorff, John: 206,
207
Mill, John Stuart: 141
Miroiu, Adrian: 193, 194
Motru, Constantin
Rădulescu: 133, 167
Müller, Ph.: 160

N

Nietzsche, Friedrich: 128 –
146, 178
Noica, Constantin: 21, 25,
103, 105, 110, 130,
131, 164, 176, 177,
203, 204

O

Otto, Rudolf: 126

P

Parmenides: 53, 79, 176,
216
Pascal, Blaise: 67
Pavel, Sf. Apostol: 10,
104, 143
Pârvu, Ilie: 175
Petrovici, Ion: 74
Pythagoras: 9

Plantinga, Alvin: 49, 52,
53, 188, 189 – 195,
213

Platon: 11, 14, 17, 29, 39,
47, 48, 53, 56, 115,
137, 164, 175, 204,
207

Pleşu, Andrei: 167

Pliniu: 205

Q

Quine, Willard Van
Orman: 11, 16, 191

R

Ricoeur, Paul: 12, 13
Roşca, D. D.: 14, 95, 96,
97
Rozenzweig, Franz: 162
Russell, Bertrand: 18, 19,
32, 33, 84

S

Sartre, Jean Paul: 148
Scheler, Max: 168
Shand, John: 31
Singer, Peter: 94, 100, 101,
102
Seneca, Lucius Annaeus:
141
Socrate: 23, 114, 115, 137,
138, 139
Stăniloae, Dumitru: 19,
20, 196
Sterelny, Kim: 182, 186
Stoichiţă, Radu: 85, 95

T

Tatarkiewicz, Wladyslaw:

196

Thomas d'Aquino: 47, 149,

165

Toynbee, Arnold Joseph:

16

V

Vialatoux, Joseph: 69

Vieru, Sorin: 186

Vlăduțescu, Gheorghe:

216

W

Whitehead, Alfred North:

202, 217

Wittgenstein, Ludwig: 11,

182, 183, 184, 197

Z

Zenon din Elea: 18, 176,

181

Abstract

Our research focuses on the sequence Kant – the philosophy of language – and it has as reference the idea of absolute. As a consequence, the historical description is accompanied by an analytical exercise. The history of philosophy cannot be but a philosophical history, more exactly a sui generis way of philosophizing. This idea becomes much clearer if we understand, from the very beginning, two matters: (i) How is the history of philosophy possible? And (ii) Which are the meanings of absolute seen as a philosophical matter?

(i) How is the history of philosophy possible?

In order to be easily understood, we comment on the following silogism:

Culture is the historical way of human manifestation.

Philosophy is a cultural modality.

Philosophy is a cultural modality.

The result is:

a) the idea of a history of philosophy in the context of cultural precession;

b) the idea of a philosophical outlook of history.

Details for (a):

If we consider its own historicity, then we see that the history of philosophy is a continuous process of crisis, process shown by the appearance of numerous autonomous disciplines relying all on philosophy, such as logics, ethics, esthetics, philosophy of science, philosophy of culture, philosophy of politics, etc. If we skim the books bearing the title “history of philosophy”, we find something else, like making an analogy with the political history of the world, the history of philosophy describes the emperors and the kings of ideas: Plato, Aristotle, Kant, Hegel, Husserl, Wittgenstein, Quine and so on, together with other important people belonging to the universal culture.

Details for (b)

Even if in shortage now, the philosophy had some remarkable moments, when it regained its prestige with the help of other

sciences, especially math, by Descartes, Kant and Husserl, justifying its position within the hierarchy of theoretical disciplines. It results that the cognitive claims of specialized, theoretical disciplines can be justified only through a philosophical analysis of its own conceptual apparatus. Thus, philosophy seems to be a supreme instance that validates the procesuality of history, of human culture.

If we insist on the question "what is the history of philosophy?", that we study on the sequence Kant- philosophy of language, the question seems to be almost a logical impossibility. The term history denotes the procesuality of phenomena in society, including the concrete details of this development in which repetition and occurrence do not have any rule and philosophy, on the contrary, excludes all that is concrete, detail, casual, because it aims the essence that has a certain degree of necessity. According to Paul Ricoeur, we admit that there are two limits where the history of philosophy tends to be cancelled, either as a philosophical task or as a historical one. The philosophical discourse shows the double character of the history of philosophy, which means that it is structural but also relying on events. Any philosophical system cancels the logic of history. The work of a philosopher does not reflect a historical reality and it is not the effect that has its cause in the actual history. More exactly, a work of philosophy shows the epoch through the element of universal, which means going beyond the concrete historical event. It results that the work of philosophy is a new reality, that has its own history, the history of the discourse and it supposes its own understanding.

Under these circumstances of crisis of an subject implied as given- the history of philosophy- we can not define clearly any more what the history of philosophy is, so, we must take into consideration one of Kant's views in order to find out the nature of what we study, so the question will be: How is the history of philosophy possible?" The new question implies that: I) the history of philosophy seen as subject is nothing else but a correlate of the subject; ii) the diversity of the philosophical discourses does not reveal its identity or, from a different perspective, does not form the philosophy as a system and, its history without the intentional reconstruction of the researching subject. Thus, the

history of philosophy is a methodological result of a row of negations that impose a new value setting-up. Plato, Kant, Hegel, the great philosophers in general, are subject to permanent exegetic exercises for their self-actualisation.

Briefly, how is the history of philosophy possible? As it is a history of philosophy, that is a way of philosophizing, it cannot be but:

a) eventful, using philosophies (for example: Kant and his transcendental deduction of categories, Quine and the deduction of categories by searching for presuppositions given in the linguistic context, etc);

b) systemic, using categories that identify certain epochs, trends, cultural areas (for example: neo-Kantianism, analytical philosophy, European philosophy, etc). But, as a consequence of the hermeneutical circle, the event is my participation to the rethinking and remeaning of the Kant's "criticisms", for example, and the system is the totality made of the epistemological situation of the present moment where I act as a historian of philosophy.

The history of philosophy is a challenge. The cunning of reason tempts us to believe that the world is a book, a book about the miracle of the verb "to be".

(ii) Which are the meanings of absolute seen as a philosophical matter?

If we admit a philosophical history, then the chronological criterion must be connected with a metaphysical category. In our case, we talk about absolute as a philosophical idea. But why the concept of absolute? Why not the concept of being? Or of becoming? This question is well grounded. Can the choice of this concept be subjective? Or hazardous? Not at all.

At first sight, the idea of absolute does not have the power to attract concepts such as being, becoming, spirit, totality, etc. If we pay attention to the meaning of the term absolute, it is not difficult to find its function of limitation. As a limit, absolute is an accomplished being, that is God or the mystic nothingness for Christians, One for Eleats, Idea for Plato, Shape for Aristotle, Thing Itself for Kant, etc. But absolute is also hidden in the forms of knowledge, from mystic revelation to absolute form of knowledge of God, to Socratic nihilism. Absolute can also be

found in axiology as the archetypal values, namely sacredness, truth, good and beauty. As a conclusion, absolute is found normatively as a limit in ontology, gnoseology and axiology.

Related to absolute, both in religion and in philosophy, we act on the grounds of hope and presupposition and not of certainty like in science. But, no matter if absolute is revealed as a transcendental Kantian appearance or as a Hegelian presupposition of totality as a system, or just as a pathetic carnapien pseudo-concept, that is irrespective of expressing a truth or a lie, this term represents a cultural sign of the man's drama, the drama of the one who thinks.

The idea of absolute makes the difference between theology and philosophy, between a system of faith and a system of knowledge. At the level of philosophical thinking, Kant is the one who can rationally demonstrate neither the existence nor the inexistence of God as we cannot attribute the predicate to the existence of something starting from its notion and thus, we cannot know Him using the categories of intellect. In a way, in "Critique of Pure Reason", relativised absolute is introduced by using the concept of transcendental subject. Thus, the scientific reconstruction of absolute on the grounds of the concept of relation becomes possible. As a philosophy of absolute, the history of philosophy might clarify some things related to the beginnings of this century, century about which Malraux said that it would be mystic or it would not be at all. Maybe it refers to the mysticism of reason, of human reason but also of Superior Reason, possible through the man as "medium of God's showing", as priest Staniloae has said.

*

Within this study we do not intend to review the philosophers nor to participate to the philosophical "events". If some "great" philosophers are not to be found here but instead, there are to be found others, among the "second-class" ones, as Noica has classified them, it does not mean that we intend to falsify history. As we have as background the idea of absolute, we have in mind a pro, con, or indifferent attitude stated. According to its content, to the matters it deals with, this study on the history of philosophy tries to get closer to metaphysics taking into account the debate of philosophy from a thematic approach.

10,00

0514/08



De același autor:

Ființa. De la Parmenides la începuturile filosofiei creștine, Editura Universității "Aurel Vlaicu", Arad, 2006;

Propoziții biblice. Interpretări logico-filosofice, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2005;

Creație și ființare. Un temei în ontologia umanului, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002;

Avatarul ideii de absolut. De la Kant la filosofia limbajului, Editura Universității "Aurel Vlaicu", Arad, 2002;

Creație și umanism. O încercare asupra ideii de creație, Editura Facla, Timișoara, 1989.